

Министерство образования и науки РФ  
ФГБОУ ВО «Удмуртский государственный университет»  
Институт истории и социологии  
Кафедра философии и гуманитарных дисциплин

Философская школа  
«Социальная онтология в аспекте герменевтики  
и конструктивизма»  
Философский семинар «PROXIMA»

## **СОЦИАЛЬНАЯ ОНТОЛОГИЯ В СТРУКТУРАХ ТЕОРЕТИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ**

**МАТЕРИАЛЫ VIII МЕЖДУНАРОДНОЙ  
НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОЙ  
КОНФЕРЕНЦИИ**



Ижевск 2016

## Социальная онтология в структурах теоретического знания

УДК 101.1::316(063)

ББК 87.62я431

С 692

Редакционная коллегия:

Бушмакина Ольга Николаевна,

*профессор, доктор философских наук;*

Рогозина Эльвира Расилевна,

*доцент, кандидат философских наук*

**Социальная онтология в структурах теоретического знания: Материалы VIII Международной научно-практической конференции** / Под общей ред. О.Н. Бушмакиной, Э.Р. Рогозиной — Ижевск: Издательский центр «Удмуртский университет», 2016. — 226 с.

Настоящий сборник включает статьи участников VIII Международной научно-практической конференции 2016 года «Социальная онтология в структурах теоретического знания». Материалы сборника представляют собой научный интерес для исследователей в области философии и гуманитарных наук, также могут быть использованы студентами, аспирантами и преподавателями в учебном процессе.

ISBN 978-5-4312-0465-4

УДК 101.1::316(063)

ББК 87.62я431

© Авторы статей, 2016

© Составители: Бушмакина О.Н., Рогозина Э.Р. 2016

© ФГБОУ ВО «Удмуртский государственный университет», 2016

## СОДЕРЖАНИЕ

**Азарова Ю.О.**

Ницше и Деррида: стиль, истина, женщина

Украина г. Харьков ..... 6

**Бурсевич В.В.**

Стратегии анализа идеологии в семиотике У. Эко

Беларусь г. Минск ..... 15

**Буряк А.А.**

Способы динамизации структурных единиц полей  
коммуникативной реальности

Украина г. Днепр (Днепропетровск) ..... 26

**Бушмакина О.Н.**

Натальность: производство в присутствии

Россия г. Ижевск..... 41

**Даренский В.Ю.**

Мировоззренческие матрицы коммуникативной реальности

г. Луганск ..... 55

**Довгаленко Н.В.**

Идентичность: социально-философский план современности

Россия г. Саратов..... 66

**Емелева Н.В.**

Социально-философские основания экономической ценности  
репутации человека

Россия г. Ульяновск ..... 72

**Иванова Е.М.**

Социальная работа как общественный феномен: эволюция  
ценностных оснований

Украина г. Одесса..... 78

**Иномхўжаева С.М.**

Проблемы военнопленных: в прошлом и будущем

Узбекистан г. Наманган ..... 92

**Караваева И.А.**

Содержание концепта «воспитание»: от технологии к методике

Россия г. Ижевск..... 98

## **Социальная онтология в структурах теоретического знания**

### **Лебедева Е.В.**

Институт политических партий и его роль в формировании демократического общества

Россия г. Ясногорск..... 107

### **Леонтьев Г.Д.**

Эскиз утопии & конструкт идеологии

Россия г. Казань..... 112

### **Лисина Е.А.**

Ритуальное в системе социальных коммуникаций

Россия г. Ногинск..... 117

### **Ломако О.М.**

Концепты «политика» и «власть» в социальной философии Ханны Арендт

Россия г. Саратов..... 121

### **Мелкая М.В.**

Унижение и устыжение: стыд в интерпретации Ж.-П. Сартра и Э. Левинаса

Россия г. Санкт-Петербург..... 129

### **Мирзахмедов А.М.**

Средства массовой информации в гражданском обществе

Узбекистан г. Наманган..... 138

### **Обухов К.Н.**

Границы определения понятия «идентичность» в пространстве социальных наук

Россия г. Ижевск..... 143

### **Попов М.Е.**

Социокультурная интеграция как инструмент разрешения конфликтов идентичностей: региональная специфика

Россия г. Ставрополь..... 150

### **Почтарева Е.Ю.**

Феномен самодетерминации в онтологическом подходе С.Л. Рубинштейна

Россия г. Екатеринбург..... 161

## **VIII международная научно-практическая конференция**

### **Рогозина Э.Р.**

Пределы потребления в экономическом, биологическом и социальном дискурсах

Россия г. Ижевск..... 170

### **Рябов М.А.**

Доверие к власти как теоретическая проблема

Россия г. Ижевск..... 175

### **Сандакова Л.Б.**

Кризис смыслов свободы и ответственности в современных структурах дискурсивности\*

Россия г. Новосибирск..... 180

### **Семенова Л.Э., Семенова В.Э.**

Гендер в дискурсивном пространстве общественных и гуманитарных наук

Россия г. Нижний Новгород..... 187

### **Скосарь В.Ю.**

Проблема структуры пространства-времени

Украина г. Днепр (Днепропетровск)..... 198

### **Труфанова Е.О.**

Реальное или сконструированное? Критический анализ социально-конструкционистского подхода\*

Россия г. Москва..... 211

### **Фархитдинова О.М.**

Конструирование религиозной идентичности в постсекулярном обществе

Россия г. Екатеринбург..... 218

## НИЦШЕ И ДЕРРИДА: СТИЛЬ, ИСТИНА, ЖЕНЩИНА

УДК 101:316(4)''18|19''(045)

---

**Азарова Юлия Олеговна**

Кандидат философских наук, доцент

Доцент кафедры теоретической и практической философии

Харьковский национальный университет им. В. Н. Карамзина

Украина, г. Харьков

E-mail: azar2005@yandex.ru

---

В статье «Вопрос стиля» Ж. Деррида предлагает новую интерпретацию творчества Ф. Ницше. Если прежде ученых интересует ницшеанская критика метафизики, генеалогия морали, переоценка ценностей, то Деррида акцентирует стиль, артистизм, поэтическое мышление. Именно стиль, утверждает Деррида, определяет концепцию Ницше, ее цель и стратегические задачи. Анализируя позицию Деррида, автор приводит аргументы «за» и «против»

Ключевые слова: Ф. Ницше, Ж. Деррида, истина, художественный стиль, феминизм

В 1972 г. в Серизи-ля-Саль состоялся международный colloquium «Ницше сегодня». В нем приняли активное участие ведущие французские философы Ж. Деррида, Ж. Л. Нанси, Ж. Ф. Лиотар, Ф. Лаку-Лабарт, С. Кофман. Их доклады не только достойно продолжили французскую ницшеану, представленную работами Ж. Батая, М. Бланшо, П. Кlossовски, Ж. Делеза, но также открыли новую грань в наследии Ницше: *стиль письма*.

Фридрих Ницше – не только великий философ, но и гениальный писатель. Письмо Ницше так же уникально, как и его идеи, афоризмы, суждения. Стиль Ницше часто поражает своим разнообразием, особой «единичной и нередуцируемой множественностью (*singular and irreducible multiplicity*)» [5, с. 216]. Он в значительной мере определяет

концепцию мыслителя, способ постановки ключевых проблем.

Именно такой взгляд на творчество Ницше предлагает Жак Деррида. Интерпретация Ницше сегодня «требуется другого типа чтения, более подходящего для его письма» [1, с. 135]. Она должна учитывать не только концепцию Ницше, но и проводимую им трансформацию философии как жанра в целом.

Если раньше исследователи Ницше делали акцент на таких аспектах его дискурса, как критика метафизики, генеалогия морали, переоценка ценностей, нигилизм, ressentiment, то теперь они фокусируют главное внимание на игре, стиле, образе, артистизме, поэтическом мышлении.

Известная сентенция гласит: «стиль – это человек». Действительно, сегодня стиль – единственное доступное художнику или мыслителю орудие сохранения своей самости. Ницше использует данный прием в качестве *стратегии* и ставит вопрос о философии как о стиле письма.

Доклад Деррида «Ницше и вопрос стиля» не случайно сосредоточен на стиле. «Стиль – это то, чем *атакуют* философию, и одновременно то, чем ее *защищают*» [7, с. 50]. Такая амбивалентность, или точнее, *неразрешимость* стиля Ницше, лаконично выражает специфику ницшеанского подхода к философии.

Для иллюстрации данной идеи Деррида привлекает ряд метафор. Первая метафора: стиль – это оружие философа. *Stylus* – не просто перо или инструмент письма; *stylus* – тонкий, острый предмет, который, подобно стилету или кинжалу, служит атаке и защите. «Движение стиля аналогично движению стилета – атака вперед и защита назад» [7, с. 50].

Вторая метафора: антитеза мужского и женского начал. Здесь стиль, как инструмент письма философа, символизирует мужчину, который своим острым «фаллическим» образом мысли стремится максимально проникнуть в женскую сущность, но всегда терпит фиаско, неудачу, поражение.

Третья метафора: «женщина – истина». Философия, мудрость, истина, поэзия, любовь всегда были женскими образами. «Познать истину» и «познать женщину» – это, фактически, одно и то же. Даже в Библии познание Адамом истины начинается с познания им женщины, Евы.

Итак, для Ницше «вопрос стиля» – это «вопрос об истине» и «вопрос о женщине» [6, с. 37]. Каким образом они связаны? Что за ними стоит? Данная метафорика, отвечает Деррида, эксплицирует базовые конструкты западной философии. Впервые же это ясно и прозрачно показал Ницше.

В книге «По ту сторону добра и зла» Ницше отмечает, что истина – фигура женщины. Стремление философа к истине – это на самом деле стремление к женщине. Однако интерес к женщине он тщательно скрывает и вуалирует, ибо она также олицетворяет страсть, природу, влечение.

«Если мы предположим, что *истина есть женщина*, то разве у нас нет оснований подозревать, что все философы, которые были догматиками, плохо знали женщин, и что ужасная серьезность, с которой они приступают к истине, служит неумелым и неуклюжим средством к тому, чтобы расположить к себе женщину? Но она не поддается соблазну – и вот всякого рода догматика стоит теперь обескураженная» [3, с. 243].

Истина и женщина – вечные объекты *желания* мужчины-философа. И обе оказывают ему прямое сопротивление. Их необходимо укротить, победить, завоевать. Соответственно, для открытия истины и покорения женского сердца он вооружается стилем, инструментом письма.

Истина, утверждает Ницше, столь же неуловима, как женщина. Обе воплощают собой тайну, мимолетность, непостижимость. В силу этой загадки, inferнальности женщина превращается в фантазию, а истина – в иллюзию. Обе становятся предметом мечты, страдания, несбыточной надежды. Можно ли понять их? Можно ли овладеть ими?

Женщина никогда не тождественна самой себе! Она постоянно ускользает, ее сущность не определима! «В ее бездонных глубинах тонет всякая сущность, всякая



подлинность, всякое свойство» [7, с. 53]. Поэтому философ в отчаянии восклицает: «нет никакой истины о женщине ... и именно такая не-истина есть сама истина» [7, с. 53].

Женщина – это истина и, одновременно, не-истина. Она парадоксальным образом сочетает в себе истину и притворство, серьезность и игривость, глубину и поверхность, активность и пассивность. Женщине присуще и то, и другое, причем сразу: их невозможно разделить. Одно всегда имплицитно другое.

Итак, Ницше обнаруживает, что женщина амбивалентна. Разговор о женщине – дело крайне сложное и ... практически *невозможное*. «Вопрос о женщине подвешивает неразрешимость оппозиции истины и не-истины, устанавливает режим кавычек для всех понятий, принадлежащих философской системе» [7, с. 64].

Анализируя ницшеанский дискурс, Деррида акцентирует эту двойственность. С одной стороны, «женщина – способ самопредставления истины» [6, с. 87]; с другой стороны, «женщина – фантом, призрак, греза» [6, с. 87]. Она и *eidos*, и *eidolon*. Она также подобна *фармакону*. Женщина – это и яд, и лекарство в едином флаконе.

Сила женщины – соблазн. Она соблазняет на расстоянии. «Могущество и чары женщины заключаются, говоря языком философа, в действии на расстоянии, *actio in distans*» [2, с. 660-661]. Держаться от нее на расстоянии – значит не обезопасить себя, а наоборот – попасть под ее чары.

Деррида отмечает, что Ницше придает большое значение вуали (*le voiles*). Она выражает тот способ силы или действия, который Ницше называет «женским». Вуаль – это сеть, маскирующая, притягательная, зовущая на расстоянии. Она служит символом, фетишем женщины.

Аналогично ведет себя истина: она манит на расстоянии, завораживает своей доступностью и недоступностью, близостью и далекостью, открытостью и сокрытостью. Истина – это высокий идеал. Здесь «нужно соблюдать дистанцию!». «Именно дистанция поддерживает стабильность желания» [6, с. 49].

Истина — это прекрасное, открывающееся взору философа. Поиск истины — метафора отношения мужчины к женщине. Поиск истины моделирует процесс одевания и раздевания женщины. Одежда — иллюзия, искусственная уловка, «трансцендентальная ловушка». Нагота — подлинность, естественность, чистота.

Однако императив «соблюдай дистанцию!» вступает в жесткий конфликт с извечным желанием обладать, сблизиться, уничтожить всякую дистанцию. Поэтому, срывая покров с истины или вуаль с лица женщины, мужчина-философ будет обескуражен, найдя там фикцию, обыденность, пустоту [см.: 2, с. 762-763].

Именно так, пишет Ницше в «Веселой науке», происходит великая катастрофа нашего мышления. *Момент кризиса научного познания — это момент, когда погоня за истинным знанием наталкивается на невозможность собственного оправдания.* Истина вдруг находит свое основание в не-истине, знание — в не-знании, вера — в неверии [см.: 2, с. 766-768].

Действительно, Ницше, комментирует Деррида, весьма точно нащупывает момент, когда «ослепленный философский дискурс превращается в руины <...>. Крах вызван бездонным расщеплением истины (*abyssal divergence of truth*), и тем, что такая не-истина есть сама истина (*un-truth is a truth*)» [6, с. 51].

Амбивалентность фигуры женщины-истины ярко отражена в стиле Ницше. С одной стороны, Ницше восхищается женщиной. Ему импонирует ее артистизм, обаяние, очарование. Подчеркивая красоту женщины, Ницше признает: нам, мужчинам, не стоит равняться с женской сексуальностью либо иным ее фетишем.

С другой стороны, работы Ницше полны высказываний о женщине в стиле, который многие читатели справедливо считают женоненавистническим. Особенно иронично Ницше оценивает претензию женщины на знание. Ницше резко осуждает феминизм, рассматривая его как попытку женщины равняться с мужчиной.

Для Ницше, «феминизм – это действие женщины, которая стремится быть как мужчина. Подобно мужчине, философу-догматику, женщина желает тех же прав, которые имеет он, – право на истину, науку, объективность» [6, с. 65]. Эмансипация женщины превращает ее в мужчину [3, с. 354-356].

«Современная женщина, пишет Ницше, хочет быть самостоятельной и потому она начинает просвещать мужчин относительно “женщины в себе”. Это принадлежит к самым скверным моментам общего упадка Европы, ибо чего только не выведут на свет эти неловкие попытки женской учености и самообнажения» [3, с. 351].

«До сих пор, продолжает Ницше, это лучше всего сдерживалось *страхом* перед мужчиной ... теперь же дама принципиально забывает свое послушание ... и стремится сделаться ученой. До сих пор просвещать было делом и даром мужчины ... теперь же пишут женщины о “женщине”» [3, с. 351-352].

И, наконец, последнее: «какое дело женщине до истины! Ничто с самого начала не было столь чуждо и враждебно женщине, как истина; ведь ее величайшее искусство есть обман, ее главная забота – иллюзия и красота. Признаемся, мужчины: мы почитаем именно *это* искусство и *этот* инстинкт у женщин» [3, с. 352].

Женщина должна быть «легкой, грациозной, игривой, прогонять печали и заботы, предаваться приятным вожделениям» [3, с. 351]. Эмансипация портит женщину и служит «проявлением дурного вкуса» [3, с. 352]. «Вот, резюмирует Ницше, наилучшие аргументы против эмансипации и женского самовозвеличивания» [3, с. 352].

Итак, произведения Ницше пронизывают разные, порой противоположные, суждения о женщине: феминистские и анти-феминистские [6, с. 55]. Однако когда Ницше строит оппозицию мужское – женское, он обнаруживает, что такая оппозиция содержит в себе некий «утверждающий избыток (*affirmative excess*)» [см.: 6, с. 95].

Данный «избыток» не только маркирует *дистанцию*, конституирующую сексуальное различие, но и показывает,

что женщина, в силу амбивалентности, превосходит мужчину. В паре «мужское–женское», которую часто понимают как пару «активное – пассивное», женщина не занимает четкую, фиксированную позицию. Место женщины не определено. Более того, благодаря женщине позиции активного и пассивного постоянно меняются, вступая в игру между собой.

В связи с этим, Ницше создает гетерогенный текст [6, с. 95], где присутствуют два пласта одновременно: метафизический и антиметафизический; признающий истину и отвергающий ее; воспевающий женщину и критикующий ее. Однако Ницше не делает выбор в пользу той или иной позиции, не ангажируется какой-либо одной из них.

Текст Ницше также оказывается неразрешим. Он отвергает единственно верное значение. «Избыточный утверждающий момент» (*excessive affirmative moment*), органично присущий тексту Ницше, разрывает диалектическую тюрьму антитезиса» (*break a dialectical prison of antithesis*) [см.: 6, с. 95].

Фактически, Ницше моделирует три позиции: 1) женщина есть фигура истины; 2) женщина есть фигура фикции, фантазии, иллюзии; 3) женщина находится *по ту сторону* данной оппозиции» [7, с. 62]. Для того, чтобы разгадать загадку вечной женственности, Ницше строит три дискурса о женщине и три типа письма.

Деконструируя оппозицию истина – фикция, Ницше отмечает, что «женщина – единственное имя такой не-истины истины (*the un-truth of truth*)» [6, с. 51]. Поэтому Ницше открывает возможность писать о женщине, воздерживаясь от двух простых крайностей: «женщины, притесняемой мужским господством» и «абсолютно независимой женщины».

Ницше предлагает новую артикуляцию идентичности как перформативной пародии того фиксированного места, которое маркировано как мужское или женское. *С-мещение* (*dis-placement*) – жест свободы. Однако свобода не принадлежит только мужчине или женщине. Они разделяют ее пополам, принимают в ней равное участие.

То, что стиль Ницше ставит на кон – это не просто свобода мужчины или женщины, свобода субъекта, но также свобода движения, полета мысли, дистанцирования, сближения и отталкивания. Игра, свобода, пластика, присущая любви, сегодня необходима философии для того, чтобы стать более живой, гибкой, динамичной.

Таким образом, «с того момента, когда вопрос о женщине подвешивает оппозицию истины и не-истины; с того момента, как он устанавливает эпохальный режим кавычек для всех концептов, принадлежащих системе философской разрешимости; с того момента, как он дисквалифицирует герменевтический проект постулирования истинного смысла для текста и высвобождает чтение из горизонта значения или истины бытия ... именно с этого момента он становится вопросом стиля как вопросом письма» [7, с. 64].

Список литературы:

1. Деррида Ж. О грамматологии / пер. Н. Автономовой. – М.: Ad Marginem, 2000. – 511 с.
2. Ницше Ф. Веселая наука / пер. Р. Грищенкова // Ницше Ф. Сочинения. – В 2 т. – Т. 1. – СПб.: Кристалл, 1998. – С. 599–821.
3. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла / пер. Р. Грищенкова // Ницше Ф. Сочинения. – В 2 т. – Т. 2. – СПб.: Кристалл, 1998. – С. 243–402.
4. Ницше Ф. Явление Вагнер / пер. Р. Грищенкова // Ницше Ф. Сочинения. – В 2 т. – Т. 2. – СПб.: Кристалл, 1998. С. 525–558.
5. Derrida J. Nietzsche and Machina // Derrida J. Negotiations: Interventions and Interviews (1971–2001) / ed. and transl. by E. Rottenberg. – Stanford: Stanford University Press, 2002. – P. 215–256.
6. Derrida J. Spurs Nietzsche's Styles / transl. by B. Harlow. – Chicago: University of Chicago Press, 1979. – 165 p.
7. Derrida J. The Question of Style / transl. by R. Berezdivin // In: «Feminist Interpretations of Friedrich Nietzsche» / Eds. K. Oliver and M. Pearsall. – University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 1998. – P. 50–65.

**NIETZSCHE AND DERRIDA: STYLE, TRUTH, WOMAN**

**Azarova Y.O.**, candidate of philosophical. sciences, associate professor, associate professor of theoretical and practical philosophy  
Karazin Kharkiv National University, E-mail: azar2005@yandex.ru

*Abstract:* In «The Question of Style» Jacques Derrida offers new interpretation of Friedrich Nietzsche's heritage. If an early time a scientists analyzes Nietzschean critic of metaphysics, genealogy of moral and revaluation of values, then now Derrida focuses the style, artist and poetic thinking. The style, argues Derrida, determines Nietzsche's project, its aim and strategic bet. Considering Derrida's position, author proposes arguments pro et contra.

*Key words:* Friedrich Nietzsche, Jacques Derrida, truth, artist style, feminism

## СТРАТЕГИИ АНАЛИЗА ИДЕОЛОГИИ В СЕМИОТИКЕ У. ЭКО

УДК 141.3 + 303.433.3

---

**Бурсевич Виктория Владимировна**

Преподаватель кафедры философии и политологии

Белорусский государственный медицинский университет

Беларусь, г. Минск

E-mail: victoriabursevich@gmail.com

---

В статье анализируются особенности понимания идеологии У. Эко. Автор исследует связь между понятиями «идеология», «код», «бесконечный семиозис» и «открытая структура», а также пытается оценить потенциал семиотической методологии для анализа идеологии.

*Ключевые слова:* идеология, семиотика, код, «бесконечный семиозис», «открытая структура».

В современной философской мысли существует уникальная методология семиотического анализа, разработанная итальянским исследователем У. Эко. Однако в центре нашего внимания не столько развитие семиотики У. Эко как таковой, но понятие идеологии в его семиотической концепции, а также тот потенциал, которым семиотика У. Эко обладает для анализа идеологии. А эта проблема не получила достойного освещения как в зарубежной, так и в русскоязычной исследовательской литературе. Поэтому среди задач статьи: 1) выявление специфики понимания идеологии в работах У. Эко; 2) рассмотрение основных теоретических понятий, которые могут быть связаны с понятием идеологии в его работах; 3) демонстрация потенциала семиотики У. Эко для анализа идеологии.

Начать следует с того, что, в отличие от структуралистов, представителей дискурс-анализа и в целом

от господствующей в западной мысли негативной оценки идеологии, для У. Эко скорее характерно «нейтральное» рассмотрение этого понятия. В работе «Отсутствующая структура» (1968) он отмечает: «Нужно напомнить ... что понятие идеологической информации – нейтральное понятие и не имеет смысла оценки» [5. С. 198]. Использование понятия «идеология» как аналога системы убеждений роднит У. Эко с семиотиками Тартуско-Московской школы. Сложно утверждать, что их идеи оказали на У. Эко непосредственное воздействие, но нельзя отрицать и того, что У. Эко неплохо знаком с работами русских формалистов и семиотиков. Таким образом, У. Эко понимает под идеологией «все то, с чем так или иначе знаком адресат и та социальная группа, которой он принадлежит, системы его психологических ожиданий, все его интеллектуальные навыки, жизненный опыт, нравственные принципы» [5. С. 108].

Проблема анализа идеологии у Эко превращается в исследование того, как внесемиотический, т.е. идеологический, мир влияет на семиозис. При анализе культурных феноменов У. Эко использует модель коммуникации Р.О. Якобсона, дополняя ее достижениями теории информации. Понятие «код», от которого французские постструктуралисты попытались избавиться, переключая свое внимание на исследование текста, и за использование которого М.М. Бахтин упрекал тартуско-московских исследователей, оказывается узловой точкой семиотики У. Эко. Использование понятия «код» приводит к постановке вопроса об эпистемологическом статусе, как самого этого понятия, так и структурализма в целом. Как известно, У. Эко отдает предпочтение инструментальному подходу, признающему структуры и оппозиции лишь удобным понятием для описания объектов. Соответствующие места «Отсутствующей структуры» остаются до сих пор наиболее убедительной критикой онтологического структурализма. Отношение У. Эко к структурализму как методологии точно отражают слова Вильгельма в «Имени розы»: «Исходный порядок – это как сеть или как лестница, которую используют, чтоб куда-



нибудь подняться. Однако после этого лестницу необходимо отбрасывать, потому что обнаруживается, что, хотя она пригодилась, в ней самой не было никакого смысла» [3. С. 420-421].

Код, таким образом, оказывается у Эко правилом, устанавливающим соответствие между означающим и означаемым в рамках окказиональной ситуации. Понятия денотации и коннотации также, хотя и достаточно редко, используются У. Эко: денотация как синоним первичного кода, а коннотация – вторичного. Понятие «идеология» связывается с понятием «кода», поскольку код в процессе коммуникации выполняет репрессивную функцию ограничения возможностей понимания. Но он также выполняет и продуктивную функцию, ибо вне подобного рода ограничений процесс понимания оказался бы практически не возможным в силу бесчисленности векторов интерпретации.

Для У. Эко вопрос о взаимодействии идеологии и языка формулируется как вопрос о взаимодействии идеологии как набора социальных конвенций и ожиданий и риторики как совокупности кодов и коммуникативных приемов. Идеология как базис для познавательной и социальной активности превращается в код, получая возможность трансляции. Однако идеологии являются не просто коннотациями, но метаконнотациями, которые задают структуру и окончательную форму другим более локальным кодам.

Несмотря на случаи тесного срастания идеологии и соответствующей риторики, семиотическое построение сообщения и выражаемая им идеологическая позиция не тождественны, их взаимодействие не прямое. Эко выделяет случаи, когда риторический и идеологический уровни сообщения не соответствуют друг другу: новаторское в смысле семиотического построения сообщение может нести банальный идеологический посыл, а новые системы мировоззрения в принципе могут быть преподнесены с использованием ординарных риторических приемов. Кроме того, в современной коммуникативной сфере встречаются сообщения, в которых риторический ряд, ассоциируемый с

определенным идеологическим содержанием, выхолащивается, стилизуется.

Отсутствие строго критической позиции У. Эко по отношению к идеологическому коду может быть объяснено, как признанием позитивной функции кода для понимания сообщения, так и разрабатываемыми Эко понятиями «открытого произведения» и «безграничного семиозиса». С точки зрения исследования идеологии, интересна проблема неоднозначности сообщения на момент его создания и восприятия, затрагиваемая У. Эко при работе над понятием «открытого произведения» («Открытое произведение» (1962), «Роль читателя» (1979)). Хотя философ и использует его в первую очередь по отношению к художественному произведению, однако оно может быть отнесено к любому семиотическому сообщению [4. С. 14]. Интересно, что У. Эко осознает некоторую ограниченность своей концепции «открытого произведения», не потому, что невозможно обнаружить последнее на практике, но, напротив, поскольку любое сообщение является достаточно открытым.

Привнесение момента случайности позволяет, не только «открытому произведению» в прямом смысле слова, но и любому сообщению сопротивляться тенденциям на сворачивание кода. Знакомство с концепцией И. Пригожина позволило У. Эко преодолеть статичность структурализма, поскольку объяснило влияние случая на процесс понимания сообщения. В этом отношении обнаруживается много сходства между концепцией У. Эко и поздним периодом «Культуры и взрыва» Ю.М. Лотмана. Двигаясь в своих исследованиях в какой-то мере в сходном с Ю.М. Лотманом направлении, У. Эко дает методологическое обоснование своему обращению не к структуре, а к коду. Если структура террористична, так как задает жесткую конфигурацию элементов, то код подразумевает плюральность, ведь его выбор – случайность. Поэтому код, хотя и позволяет реконструировать цепи коммуникации, но не ограничивает многомерности смысла.

Выводы, которые можно сделать на основе анализа работ У. Эко, касающиеся его взглядов на возможность

однозначного идеологического воздействия, выглядят следующим образом. Сообщение не может иметь принудительный идеологический характер в силу того, что всегда воспринимается в определенном контексте, вступает во взаимодействие с «энциклопедией», т.е. читательской компетенцией воспринимающего. «Читатель распознает элементарные идеологические структуры текста, – и эта операция предопределена его, читателя, собственными идеологическими субкодами» [4. С. 44]. Сообщение всегда может быть интерпретировано в совершенно ином ключе, с использованием иного идеологического кода. Воспринимающий постоянно выстраивает «возможные миры», собственные гипотезы о сути сообщения. У. Эко пишет: «И это и есть “революционная” сторона семиологического сознания, ... там, где невозможно поменять способы отправления или форму сообщений, всегда остается возможность изменить – таким партизанским способом – обстоятельства, в которых адресаты избирают собственные коды прочтения» [5. С. 415]. Таким образом, «открытость» сообщения связана с той особой коммуникативной стратегией, которую оно формирует по отношению к воспринимающему, а не с отсутствием в нем идеологической позиции.

Вопрос об идеологиях не снимается и в процессе трансформации читателя в со-автора. Даже занимая активную по отношению к тексту позицию, читатель-автор включен в социальный контекст, является носителем определенных взглядов. Однако в этом случае под вопросом оказывается возможность автора сообщения непосредственным образом влиять на читателя, т.е. ставится под сомнение идеологическая функция сообщения. Эти вопросы У. Эко поднимает, рассматривая понятие «неограниченного семиозиса», проблемы пределов интерпретации и адекватности перевода.

В противоположность, казалось бы, собственным идеям о принципиальной открытости семиотического сообщения, У. Эко в докладе «Будущее книги» пишет: «Кажется, тривиальной, но радикальной ошибкой безответственных

деконструкционистов или критиков, таких как Стэнли Фиш, было представление, что с текстом можно делать все, что пожелаешь. Это совершенное заблуждение» [6]. В «Пределах интерпретации» (1990) и в статье «Неограниченный семиозис» двум распространенным точкам зрения: что сообщение, с одной стороны, имеет фиксированное значение, и, с другой стороны, может быть интерпретировано до бесконечности [7. Р. 206], У. Эко противопоставляет идею «неограниченного семиозиса».

Для У. Эко достаточно значимой проблемой оказывается демаркация концепции «неограниченного семиозиса», основанной на идеях Ч.С. Пирса, от идей деконструкции. Интерпретируя цитату Ч.С. Пирса, что «знак – это такое нечто, зная которое, мы знаем, кроме него, еще что-то» [1. С. 171], Эко утверждает, что узнать «нечто большее» мы можем лишь потому, что наши познавательные способности в целом ограничены; семиозис потенциально неограничен, но конкретный семиотический акт всегда задан контекстом, благодаря которому неограниченные цепи знаковых эквивалентностей сужаются. Поэтому, отмечает У. Эко: «В течении семиотического процесса мы хотим знать только то, что соответствует данному дискурсивному универсуму» [7. Р. 210]. Хотя Ч.С. Пирс и признает, что невозможно мыслить вне знаков, его концепция не тождественна деконструкции. Для Ч.С. Пирса значение всегда сопряжено с понятием цели, интерпретация – с экстра-семиотическим контекстом.

Идеи Ч.С. Пирса используются У. Эко при попытке положить некий предел интерпретациям, которые должны соответствовать, если не интенции автора, то интенции самого произведения (*intentio operis*) как его «семиотической стратегии» [9. Р. 180], о которой речь идет в «Пределах интерпретации» [10] и в «Интерпретации и сверхинтерпретации» [8]. Сообщение не может означать, что угодно. Использовать текст читатель может по своему усмотрению, однако, когда речь идет об интерпретации, всегда существует некий «экономический критерий», на основе которого одни гипотезы более уместны, чем другие.

Текст интерпретируется не в соответствии с намерениями автора, но в соответствии со стратегиями взаимодействия, в которые вовлекается читатель с его культурной и языковой компетенцией. Как определить, что некоторое предположение соответствует интенции текста? Ответ был предложен еще Августином и давно получил конкретное название – «герменевтический круг»: интерпретация части текста может быть принята, если она не противоречит другим его частям.

В работах У. Эко обнаруживается помимо «нейтральной» и еще одна противоположная тенденция исследования идеологии – уже «критическая». В своих эссе У. Эко занимается деидеологизацией феноменов массовой культуры, сходной с работой Р. Барта в «Мифологиях». У. Эко приближается к воззрениям на идеологию, изложенным М. де Серто в «Изобретении повседневного». Возможность множественных интерпретаций является законом и массовой коммуникации. При анализе проявлений идеологии в повседневности У. Эко придерживается позиции, что власть – «это проблема не источника сообщения, а адресата» [11. Р. 142]. Иными словами, идеология массовой культуры не кажется ему таким уж чудовищем. Особое отношение У. Эко к массовой культуре и массмедия можно объяснить в какой-то мере тем, что он сам являлся их частью: с 1955 года он работает на телевидении, пишет для журналов, работает редактором в издательстве «Bompiani».

В отличие от теоретиков Франкфуртской школы У. Эко не обращается к повседневности, чтобы показать ее пугающе идеологический характер, он не предрекает неизбежный крах современной культуры. В эссе, анализирующих семиотические коды и идеологии таких продуктов культуриндустрии, как комиксы, детективы, массовое кино, интернет, У. Эко скорее с долей любопытства и иронии рассматривает окружающие его культурные реалии, пытаясь определиться в своем отношении к ним. Рефлексируя по поводу реакции интеллектуалов на культурные изменения, У. Эко пишет работу «Реакции апокалиптических и интегрированных интеллектуалов» (1977). Упрекая и тех, и

других в радикализме позиций и отсутствии планомерного исследования массовой коммуникации, У. Эко, тем не менее, видит в «несправедливой, односторонней, невротической, безжалостной цензуре» [Цит. по 2. С. 51] апокалиптических авторов, предрекающих культурный кризис, необходимый противовес оптимизму интегрированных интеллектуалов и толчок к исследованию массовой культуры.

В целом разделяя критические интенции, У. Эко острожен в вынесении обвинений, он против того, что Ф. Ницше называл «искусством подозрения». Большую роль для него играет критерий здравого смысла, хотя подозрение, как таковое, не патологично. Но здравомыслящая интерпретация состоит не в том, чтобы из некой очевидности вывести максимум скрытого смысла и идеологического влияния. У. Эко отмечает в одном из интервью: «Как семиотик я постоянно пытаюсь искать значение вещей, сокрытое в подтексте, но я против раковой опухоли чрезмерной интерпретации, которой вы никак не можете удовлетвориться» [Цит. по 2. С. 147].

Основным инструментом преодоления идеологического воздействия высказывания для У. Эко становится ирония. Как отмечает исследовательница Л. Хатчион: «Быть восприимчивым к иронии – значит читать с подозрением» [12. Р. 108]. Ирония как принцип создания У. Эко его собственных текстов, как принцип работы с другими текстами, подрывающий веру в наличие в тексте окончательного секрета. В этом отношении он признает игровой подход постмодерна, для которого борьба с идеологиями оказывается не столь существенной, поскольку власть автора навязывать идеологические коды подрывается способностью читателя к интерпретации. Что не избавляет, конечно, от необходимости анализа идеологических позиций, выражаемых в языке, тексте и речи, но меняет ракурс их исследования.

Деятельность У. Эко демонстрирует, таким образом, весьма взвешенный подход к пониманию идеологии зрелого исследователя. Как теоретик У. Эко придерживается «нейтрального» взгляда на исследуемый феномен, не вынося

оценок и приговоров, лишь анализируя те пути, которыми любая идеология находит выражение в знаковых системах. Иное дело, У. Эко как интеллектual с конкретной гражданской позицией, сам носитель определенной идеологии, исходя из которой, он и имеет право на аргументированную критику актуальных явлений и право некой терапевтической деятельности.

Семиотическая концепция У. Эко ориентируется на коммуникативную модель «открытого» процесса, но без радикальной идеи постструктурализма о безграничной диссеминации смысла. У. Эко разрабатывает не семиотическую систему, но методологию семиотического исследования, способную учесть диалектику кода-сообщения, взаимосвязь риторики и идеологии, постоянную смену кодов. Для чего им и используются весьма гибкий категориальный аппарат. В этом отношении У. Эко следует современным тенденциям в гуманитарном знании в разработке «слабых» версий теории, ориентированных на изучение социальных явлений как практик, не детерминированных жесткими правилами: П. Бурдьё («Практический смысл»), П. де Ман («Соппротивление теории»), А. Компаньон («Демон теории»).

Подводя итоги, следует отметить, что семиотическая концепция У. Эко, будучи сформированной несколько позднее семиотики Р. Барта и Тартуско-Московской школы, представляет собой некий срединный феномен, как в отношении семиотической методологии в целом, успешно сочетая концепции знака Ф. де Соссюра и Ч.С. Пирса, так и в отношении исследования идеологии, используя потенциал «критического» и «нейтрального» понимания идеологии.

Наиболее связанным в семиотике У. Эко с понятием «идеологии» выступает понятие «кода». Однако в отличие от постструктуралистов, которые отказываются от «кода» в пользу понятий «письмо» и «текст», У. Эко изначально понимает код не как жесткое соотнесение означающего и означаемого, но как подвижную систему эквивалентностей. Словами А.Р. Усмановой: «Эко предлагает переместить центр тяжести с самого знака на его восприятие» [2. С. 86].

Стремление учесть случайность в процессе коммуникации приводит У. Эко к постановке проблем «неограниченного семиозиса» и конструированию модели «открытого произведения». В результате, идеология понимается достаточно «нейтрально», как многочисленные мировоззренческие установки, репрезентированные в тексте.

Критическая же деятельность понимается У. Эко не просто как фальсификация идеологий, но как стратегия критического чтения сообщения. Подобное критическое чтение является «одновременно и анализом самих интерпретационных методов такого чтения» [4. С. 348], т.е. направлено не только на поиск властных источников сообщения, но еще и сопровождается рефлексией над собственными стратегиями чтения, – что и увеличивает степень осознанности и снижает идеологическое воздействие.

Список литературы:

1. Пирс Ч. С. Учение о знаках // Избранные философские произведения. М.: Логос, 2000. С. 176-234.
2. = Усманова А. Р. Умберто Эко: парадоксы интерпретации. Мн.: «Пропилеи», 2000. 200 с.
3. Эко У. Имя розы/ Пер. с итал. Е. Костюкович. М.: Книжная палата, 1989. 496 с.
4. Эко У. Роль читателя. Исследования по семиотике текста / Пер. с англ. и итал. С. Серебряного. СПб.: Симпозиум, 2007. 502 с.
5. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. М.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. 432 с.
6. Eco U. The Future of the Book / Ed. by G. Nunberg. Berkeley: University of California Press, 1996. [Electronic resource]. Mode of access: <http://www.turksheadreview.com/library/Eco-futurebook.doc>. Date of access: 20.01.2011.
7. Eco U. Unlimited Semeiosis and Drift: Pragmaticism vs. «Pragmatism» // Peirce and Contemporary Thought: Philosophical Inquiries / Ed. by K. L. Ketner. New York: Fordham University Press, 1995. [Electronic resource]. Mode of access: <http://www.cspeirce.com/menu/library/aboutcsp/eco/unlimited.doc>. Date of access: 20.01.2009.



## **VIII международная научно-практическая конференция**

8. Eco U. Interpretation and overinterpretation. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. 151 p.
9. Eco U. Interpretation and Overinterpretation: World, History, Texts. The Tanner lectures on human values Delivered at Clare Hall, Cambridge University March 7 and 8, 1990. P. 141-202. [Electronic resource]. Mode of access: [http://www.tannerlectures.utah.edu/lectures/documents/Eco\\_91.pdf](http://www.tannerlectures.utah.edu/lectures/documents/Eco_91.pdf). Date of access: 16.07.2011.
10. Eco U. The limits of interpretation. Bloomington: Indiana University Press, 1994. 295 p.
11. Eco U. Travels in hyperreality: essays. London: Pan Books, 1987. 307 p.
12. Hutcheon L. Umberto Eco's Holistic Detective Agency. P. 107-116. [Electronic resource]. Mode of access: <https://tspace.library.utoronto.ca/bitstream/1807/10249/1/Hutcheon1993Umberto.pdf>. Date of access: 20.02.2011.

### **STRATEGIES OF IDEOLOGY ANALYSIS IN SEMIOTICS OF U. ECO**

**Bursevich V. V.**, the lecturer of the department of philosophy and political science, Belarusian state medical university (BSMU), e-mail: [victoriabursevich@gmail.com](mailto:victoriabursevich@gmail.com)

*Abstract:* The article is devoted to analysis of U. Eco's understanding of ideology. The author of the article investigates the links between such concepts as «ideology», «code», «unlimited semiosis» and «open structure», as well as tries to estimate the potential of semiotic methodology for ideology analysis.

*Key words:* ideology, semiotics, code, «unlimited semeiosis», «open structure».

## СПОСОБЫ ДИНАМИЗАЦИИ СТРУКТУРНЫХ ЕДИНИЦ ПОЛЕЙ КОММУНИКАТИВНОЙ РЕАЛЬНОСТИ

УДК 1:316.6

---

**Буряк Александр Афанасьевич**

Научный сотрудник

Институт транспортных систем и технологий национальной  
Академии наук Украины

Украина, г. Днепр (Днепропетровск)

E-mail: alexander.buryak@gmail.com

---

В работе рассмотрены техники динамизации структурных единиц полей коммуникативной реальности для провокации резонансных явлений в сознании. Показано, что наиболее сильной провокативной способностью обладают приемы, возбуждающие колебательные режимы сознания. Установлено, что продуктивными фазами колебательных процессов являются дискретные переходные состояния.

*Ключевые слова:* ноосфера, коммуникативная реальность, динамизация, колебательный режим, резонанс, семантический диполь, сознание.

Процессуальным медиумом действия полей коммуникативной реальности можно считать неравновесные состояния сознания, которые формируются при использовании техник присоединения к энергетическим потокам таких полей.

Существование в стационарных состояниях вводит сознание в зону пассивности и скуки. Оно снимается только при участии в динамических переходных процессах, как в зонах интереса. А поскольку все реальности живы для нас только по милости душевных состояний, а спектр состояний открывается только благодаря особого рода возбудимости, то важнейшей технологической проблемой, как мышления, так

и коммуникации является динамизация сознания, способствующая возможности входа в поля коммуникативной реальности. В технологическом отношении это проблема получения резонансов между структурой полей и состояниями сознания.

Динамизировать состояния сознания можно различными способами. Подключением к пробегаемым по цепочкам одноуровневых понятийных последовательностей (линейный), нарушением низового низкопотенциального душевного равновесия при помощи провокативных объектов (очаговый), входом в зазоры блоков парных вербальных оппозиций для возбуждения колебательных режимов переживания (дуальный).

Прием пробега по последовательностям эксплуатируется художественной практикой. «Всякое формообразование в поэзии предполагает ряды, периоды, или циклы формозвучаний» [6.С.224]. Развитая модель вербальных потоков открывает ввод в модель метаморфоз, идущих на осях сложной топологии.

У нас нет в распоряжении врожденных способностей для участия в длительных переходных состояниях в смысле плавного однократного перехода между стационарными ярусами. Техники восходящего и нисходящего путей громоздки и по темпу выходят за границы доступной человеку мерности. Наш искусственный способ стимуляции переходных состояний – возбуждение колебаний между оппозиционными уровнями. Колебания возбуждаются «придуманными» силами, вследствие наличия разности семантических потенциалов.

Семантические диполи, скомпонованные из разноуровневых или противоречивых понятийных пар («виртуальные бродилки» по броскому метафорическому определению М.Галиной) возбуждают переживания в технике колебательных режимов. Такие состояния находятся вне зоны контроля и возможностей управления, и не поддаются описанию. Партитуры искусства наиболее эффективно по сравнению с другими технологиями

вызывают эти состояния, но переживания, связанные с ними, остаются фактами только интимного опыта.

Колебания между самоуверенностью и скромностью, между верой и подозрительностью, между любовью и ревностью, между темой и контрапунктом... Колебания между противоречивыми или враждующими эмоциями в общем случае дают переживание быстрого перехода от одной запутавшейся в ожидаемых последствиях эмоции к другой и обратно. Сам, от сложения амплитуд невозможно долго длящийся, тянущийся и вытягивающий на свет душу переход - это и есть тот самый заезженный аффект. Его невозможно растянуть иначе, как средствами искусства, но фильменно затянутое переходное состояние не имеет обеспеченной устойчивости в наших личных возможностях его держать. Оно саморазрушается после точно пережитой экспозиции и заканчивается замыканием противоположных страстей, сопровождающимся особым счастьем (катарсисом).

Только динамические формы сознания требуют присоединения даже таких тонких техник поведения, как правила того, как нужно смотреть, как следует дышать и как распределять мышечные напряжения, чтобы попасть в иллюзию.

Модель сознания, как принципиально колебательной системы, фактически отменяет универсальную до фундаментальности операцию выбора, подмявшую как техники философии, так и религии. Выбрать – значит остановить колебания и заморозить систему, попав в замкнутую реальность.

Воображение (в осциллирующей модели) - «состояние постоянного колебания между буквальным миром, в котором видимость и природа совпадают, и фигуральным миром, в котором это соответствие уже более не дано a priori» [8.С.98].

Гармония (в той же модели) – не колористический баланс, как в живописи, и не отношения метрик, как в архитектуре. Она – собственные колебания между связанными переживаниями типа «страдание-счастье», «боль-восторг», «тоска-радость», «апатия-энтузиазм». Частоты собственных колебаний могут иметь очень длинную

волну накат-откат (часы и даже сутки). Но этим частотам следует подчиняться. Только при резонансе происходит само-усиление воображения. И негативное состояние должно отработать так же ярко, как и позитивный откат. Должно установиться легкое колебание между воображаемым, символическим и перцептируемым.

Если же оппозиции взаимодействуют между собой напрямую, то одно понятие становится изнанкой другого и образуется безззорный диполь. При этой технологической ошибке Добро становится изнанкой Зла. Хорошо, если скомпенсированной или, хотя бы, частично уравновешенной. Но ирония в том, что вторичное дипольное рассеивание этих комплексов лишает их возможности безвредно показывать свою изнанку. Автономизированная изнанка начинает всерьез портить все, до чего дотянется.

Переходные состояния (как уже отмечено) имеют дискретную кинетику. Так религиозный подъем стимулируется в колебательном контуре между полюсами Страх божий – Любовь к Богу. Диполи (упомянутые уже блоки парных оппозиций), используемые в качестве приспособлений для входа в колебательные режимы, незаменимы. Статическая вера не имеет резонансной поддержки и поэтому истощает энергетические ресурсы верующих. Энергию для веры можно высечь только в режиме колебания между верой и неверием. «Постоянное колебание между восторгом и отчаянием сообщает духовной жизни адепта неслыханную напряженность и интенсивность» [9.С.13]. И законным это колебание становится только при наличии среды, при движениях в населенном виртуальными духами пространстве.

Хотя, если, выбирая между реальностями, остановиться на христианской системе, то тактические проблемы от этого не решатся. Получим не идеальную беспроблемную реальность, а просто стабилизированное поле для выполнения колебательного режима неспектрального типа. Ситуацию точно описывает осциллирующая модель Бога, принадлежащая остроумию фантаста С. Лема. В ней Бог - не включающая все личность,

и не наша акцентуация, а «синусоидальное колебание между абсолютным Добром и абсолютным Злом». То есть, Бог – это само событие колебания, динамическое представление невообразимого.

Формально бинарную систему реальности «Бог-Сатана» структурирует момент нейтрального единства оппозиций, а не принцип их самостоятельности. Такая структура реальности предполагает тотальное использование колебательных режимов во всех актах интеллектуального движения и коммуникаций. Только такие режимы исполнения намерений проходят продуктивно и малозатратно по энергетическому параметру.

Такая высшая форма пространства, как виртуальное поле между Христом и Сатаной, возникающее в сознании, открывается автоматически, поскольку, веря в одного, неминуемо получаешь в нагрузку другого. Кроме того, нельзя остановить колебания, поскольку Сатану не упразднишь, взяв сторону Христа. Колебания между верой и сомнением освобождают сознание от рабства у самих полюсов. И это важно, потому что рабство у Бога так же страшно, как рабство у Сатаны.

Христос без Сатаны не может дать азарта жизни вообще, и той обещанной реальности, которою он соблазняет мир. Все, расположившееся в объемном поле действия одной совершенной силы, останавливается. И только метания между двумя личностями признается единственно разумным поведением в сакральном мире, обставленном до подозрительности скудно. В нем слишком много пустого места, но это по причине упредительного расчета с поправками на обязательную суетливую динамику душ, и на то еще, что личностям свойственна чрезвычайная громоздкость за счет распределения галлюцинаций отношений и иллюзий представлений в объемах виртуальной реальности. И у каждого адепта находится свой угол для колебаний между сомнением и верой. «Порыв к Бесконечному, колебание от близости к объекту любви и оставленности им, экзальтация непреодолимого влечения к целостности раскрываются как тревога и разомкнутость,

слитность и экстаз» [10]. Если, конечно, адепт сам не загромоздит его поделками собственных галлюцинаций, поскольку его толкает к этому известное заблуждение, что чем более реальность заселена, тем более она рентабельна.

На греческих диполях следовало бы медитировать, запуская осцилляции, которые заставляют сознание почти все время находиться в переходном состоянии. Эти динамические разнонаправленные переходы переживаются необычно. Эмоции здесь не успевают находить для себя однозначные поводы для зажигания. И вместо них переживаются беззнаковые впечатления – лирические чувства. Происходит резонансный перехват ощущений.

Интеллект по Гегелю обеспечивает работу диалектического реактора понятий. С целью реализации первого синтеза, второй антитезы, второго синтеза и т.д. гегелевская триада бесконечно синтезирует новые означающие. Процесс в этом реакторе дискретен и линейен. Операционный тип динамики держится на постоянном притоке новых слов на каждой фазе аннигиляции оппозиций. Но эта бесконечная цепная реакция ведет только к движению категорий по словарному пространству. К превращению одних заголовков событий в другие, за спиной самих событий, остающихся неистощимо потенциальными. Устанавливается механическая динамика по предустановленному бюрократическому алгоритму. И этот легкий операционный рай фальш-мышления не может объяснить страдания труда, которым сопровождается мышление натуральное.

Колебания в поле пустого дипольного зазора с высоким семантическим градиентом, просто между понятийными полюсами отличаются одним установленным эффектом – возможностью получения времени переходных состояний. Но зазор, заполненный метафорой, сообщает колебаниям затейливость, трансформирует их в танец, направляемый структурой метафоры. Метафора, удлиняющая путь и «туда», и «обратно» работает как тотальная обогатительная инстанция, сильная своей технологической роскошью. В итоге заполненный зазор теряет свою теоретическую

пустотность и превращается в проблемное место. Парная оппозиция с метафорой в зазоре фабрикует события, фабулизирует противостояние значений. В нем работают не объекты, а субъекты – духи всех специальностей. Замкнутость этого объема мнима, поскольку выгороженный объем бесконечен внутри себя. Он поддается осмысленному обживанию по той причине, что весь он обрамляет, отгораживает от хаоса разыгранный в словесных партиях абсурд.

Осцилляции метафоры в поле зазора умножают выбросы ее интерпретаций, которые тоже колеблются в зависимости от того, к какому полюсу ближе случайно откачнулась метафора. А «колебания между истиной и заблуждением предохраняет два прочтения от слияния» [7.С.49].

То же происходит и со словами или категориями, которые плодят тематизированные множества коннотаций. И коннотации окружают слово семантическим облаком, окрашивая его так, что оно даже в отсутствие контекста, растворяется в коннотативной оболочке и получает повышение силы действия. Голое слово не переживается. Поэзия калейдоскопически меняет оболочки слов, создавая смеси поразительной семантической мощности.

Движение мысли может возбуждаться способом, связанным с ритуальностью – повторением начала провокации. Правильный текст движется к исчерпанию импульса разбуженной интуиции ступенчато, абзацами. Каждый новый абзац – попытка говорить об одном и том же, но в новых обстоятельствах – в условиях влияния предыдущих абзацев. Фактически объяснение с самим собой автор ведет в динамизирующей обстановке изменяющихся начальных условий. И это ни в коем случае не линейный дискурс логической связности. Это циклический фасонный старт с наращиванием диспозиционного потенциала. Колебания между спонтанно изменяющимся началом и удачно ускользающей целью, реализуют произвольные закономерности.



Колебания – ритм заходов на проблему, который цикличен только по факту повторения, но не по мерности. Поэтому колебательные процессы могут служить в области теории произведений только в качестве очень приблизительной принципиальной модели. Даже модели метафорической в тех случаях, когда колебания происходят по параметрам, существующим только в фантазиях интуиции, в пространствах протосемантической мерности.

А вот метания души между неопределенно потенциальным и конкретно динамическим состояниями, циклирование этих безрезультатных перерешений, возводит что-то над этим полем реактивным способом. Это что-то мы и вынуждены считать результатом.

Текущее переживаемое время (настоящее) есть зона колебаний, удачно расположившаяся между призраками прошлого и галлюцинациями будущего. Это единственный объем, поддающийся ручному наполнению. Но это стоячий динамический объем.

Коммуникативные потенции динамизирующих техник обнаруживают себя в том, какую амплитуду колебаний может гарантировать взятая для опирания онтологическая матрица. Но это не вероятностные потенции ее собственной развертки, которые в конкурентных пробах в итоге отменяются самой удачливой формой. Снятие в ощущении этапности развития состояния не отменяет объективной последовательности переживаний, которые накатывают и отходят, забываясь сразу же. Это потенциал поверхностного переживания, ощущаемый как достаточная реальность. А реальность всегда потенциальна, причем вольтаж её определяют не блеск возможностей, не вероятность равноценных реальностей, а несжимаемость открытого формой пространства. Пространство не пульсирует, оно гарантирует радость большой амплитуды сомнений и уверенности внутри себя. И все «духовные поиски» - это мучительный розыск зон богатой гравитации (притяжения форм) и эксперименты с собой при ее помощи. И использование ее для опоры в своих ведущих осцилляциях и открытых колебаниях.

Первоначальная феноменология пыталась сделать предметы мыслимыми, добиваясь точной словесной репликации, и получая в пределе канцелярски банальные их описания. А описания обдирают с объектов даже их природные виртуальные оболочки.

Развитая феноменология при помощи словесных приманок отлавливает сущности предметов, которые при объективации обнаруживают признаки "найденности". Найденные предметы отличаются от описанных мощными виртуальными оболочками, усиливающими не их физическую достоверность, а переживаемый вербальный объем. Объем наращивается колебаниями сознания между словесной копией и виртуальным образом такого предмета. Эта динамика создает впечатление, что наступает смысл. Смысл, хотя и неопиcуемый, но тем более заманчивый.

Все упомянутые тактики динамизации различаются по диспозициям.

Если онтологическая матрица утверждена в пирамидальном порядке понятий (в статусной мерности), то кроме дальнейших логических плясок между этажами, ничего сделать не получится.

Если матрица выполнена в виде системы бинарных оппозиций, то эффекты мышления все лягут на плоскость горизонтальной компаративистики.

Если матрица опущена в напряженное поле «плана имманенции» (в смысле Делеза [5.С.48-80], то она даст живую последовательность левитационных состояний.

Если в том же поле установлена колебательная динамика между двумя онтологическими ядрами, то ни логика, ни релятивистика уже не смогут доминировать. И стратегия станет продуктивной, если эти ядра не просто разнородны, а одно выставлено «радостным самопротиворечием» к другому (как у независимого философа Деррида [11.С.42]), или контрапунктом. То есть, если организовано поле колеблющихся искусственных сближений между идеей и пародией на нее же, или с ее же иронической копией, мажорной тенью, симулякром,

подарочным вариантом со встроенной логической ошибкой

...

То есть прогресс приемов динамизации сводится к увеличению открытости онтологической системы и свободы выбора колебательного режима сознания, дающее богатый дискурс.

Каждая идея в отдельности не имеет собственной глубины, измеряемой необратимостью последствий ее употребления. Постоянное взбалтывание норовящих слиться в раствор структур порядка и хаоса сохраняет живительную неравновесность.

Человек «... колеблется между двумя безднами, ибо две опасности не перестают угрожать миру: порядок и беспорядок» [2.С.122]. Произведения искусства создают такую же зону между неперсонифицированным хаосом и порядком. Это не плоскость или граница, но дворик инсталляции. Именно здесь заводятся нерастворимые призраки, фабрикирующие опоры мощной неорганической жизни. И своими играми с собственными копиями, едва заметно отличимыми от оригинала, отвлекающими от двух разновидностей безжизненного хаоса, рассеченного на хаос негативный и хаос позитивный. Энтропия в этой зоне не может аннигилировать с негэнтропией только благодаря нашим оценочным колебаниям на их счет. И в этом дворике образуется зона различимости структур, в которой становится возможным переживание хаоса, не поддающегося прочтению. Сложная колебательная сенсорика переводит восприятие в режим скрытых значений, блокируя легкое развитие состояния простоватой уверенности.

Суггестия восприятия или мистической формы коммуникации вводит в колебательный режим, который переживается как особое состояние подъема, как личностная неустойчивость при абсолютной надежности ситуационной опоры. Опора при таком преобразовании режима восприятия становится формально фиктивным пределом колебаний, а на практике – динамическим смыслом, существующим за спиной субъекта. Реальной, но ложной опорой ощущается горизонт в виде статического смысла. Состояния выбора

между этими опорами можно отнести к классу наведенных неврозов, из которых можно выйти, но нельзя компенсировать изменения и поправки опыта, которые эти состояния провоцируют. «Парадоксальное предписание... делает несостоятельным выбор как таковой, ничто не возможно, и в действие приведены самосохраняющиеся серийные колебания» [З.С.212;217]. Неврозы не столько ограничивают, сколько дают странного вида свободу получения нового опыта, который нельзя добыть другим способом мучений. Пытка неустойчивостью и неопределенностью – это именно тот вид продуктивного страдания, о котором говорят зрелые, условно монотеистические авраамические религии.

Упражнения в суггестивном мышлении делают психику уязвимой, но приходится терпеть новые неврозы ради радости косвенных возможностей.

Колебания интенции создают дополнительные слои реальности, не существующие иначе. И тогда спонтанно возникают «найденные» объекты, самые важные объекты в душевном хозяйстве. Объекты, не выступающие в виде материальных конденсатов, действующих на органы чувств, не существующие в виде слов и обнаруживаемые умозрением, а сделанные из ничего, и живущие самостоятельно и быстро. Они мелькают так мощно, что одним пробегом переворачивают душу и вызывают в ней неизвестные нам самим временные органы чувств, об оснащении которыми мы не догадывались до события. Душа находит при их включении следы виртуальных событий и неопознанные объекты, и упивается их действием, и увлекается ими в места, где они тут же пропадают вместе с органами, опознавшими их в виде улики потусторонней реальности.

И такие техники в состоянии получить высокий индекс провокативности и, следовательно, динамизации. Индуцирование разнородных, не связанных напрямую с полюсами слоев реальности, является основным достоинством этой техники динамизации.

В однополюсных матрицах интенция упирается в апорийные представления, часто осложняющиеся фанатизмом. Таким образом предположить заранее конкретный результат суггестивного влияния взятого диполя невозможно. Тем более, что структурные и стилевые параметры исполнения уводят еще далее от базы.

Группы переживаний, катализатором которых становятся колебательные режимы в зазоре между бинарными полюсами, всегда виртуальны, то есть, духовны в максимально возможной мере. Такие переживания сопровождают процессы субъективирования абстрактных событий, текущих в ноосфере. Субъективирование же строит множество запасных личных небес, под которыми можно жить без упадка оптимизма.

Вербальные потоки – единственная стихия, в которой возникает смысл. Не зря Бог при сотворении мира подложил под каждый предмет мира слово и воду. Слово связало его сущность со смысловым слоем, а вода дала динамику и жизнь. Потому так избыточен у Тарковского вербальный слой, который не объясняет события, а предваряет, закладывает их, навевая упреждающие интерпретации. Мощност подкладного сюжета может изменять следствия.

Многослойность произведений искусства (аналогично слоистой структуре реальности по Н.Гартману [4.С.320-324]) провоцирует появление особого рода эфемерных слоев - подтекстовых. Своим существованием они обязаны не намерениям автора, а спонтанному самоструктурированию. Классические философские произведения мирились с существованием этих случайно образовавшихся слоев, но все-таки значащими считались только форматы прямых высказываний. Современные философские тексты изменили рейтинговую шкалу и значимые нагрузки перенесены в подтекстовые образования. Идеологическим обоснованием такой реформы стал постулат о невозможности прямой передачи мыслей. Распространившийся суггестивный стиль коммуникации потребовал изменения несущих структур текста. И практика эксплуатации приема нашла подтекстовый уровень, который и стал основным рабочим

слоем. Этот слой семантически отсутствует. Его представляет иллюзорная динамическая функция, а материализует сопровождающее его переживание.

У Бодрийера [1.С.46] современное состояние дел описывается как нарастание тенденции замены действия операциональностью. Операции разбиваются на несколько шагов, каждый из которых дает возможность корректировки происходящего. Это своеобразный перевод линейного движения в колебательное. Каждая фаза операции получает фазовый откат к стартовому положению. Этот режим эффективней, чем длинный однонаправленный проброс, заводящий, кроме всего прочего, в зону необратимости. Режим операционных колебаний – это машинальная версия принципа динамизации. Он тоже снимает бесповоротность последствий.

Духовность – высшая стадия зависимости субъективности от ноосферной базы. Строительство личности путем скользящей идентификации давало средства постоянно расширять и достраивать свою периферию, переходить границы, охватывающие всю обжитую территорию, включая и освоенную с помощью партитурных техник. Однако фиксирующие свойства статичной идентификации деспотично подчиняли личность шаблону.

Грамотная эксплуатация партитурного фонда ноосферы ввела в обиход пульсирующие состояния, разрешающие идентификацию без эффекта жесткой стационарной привязки. Субъективность была осознана теоретически как автоколебательный процесс и освоена практически как медитация на произведениях. Фиктивное самообеспечение выразилось технологически в личном выборе автономной партитуры на каждый день из корпуса произведений. В этих приключениях испытываются все формы субъективности каждого. Стала возможной деформирующая коммуникация, при которой образ самого себя изменяется резонансно действию произведения, ауры придуманных объектов или обаяния другой личности.

Атмосферу контактов вырабатывает сопряженное воображение, и этот воздух жадно расходует сознание,

которое пытается существовать вокруг того, что есть и между тем, что мерещится. Эта форма неустойчивости дает парадоксальное ощущение высокопотенциального покоя, поскольку в пространствах распределения атмосферы упраздняется время. Такие колебания – это тип движения, в котором нет скорости перемещения, а есть такая динамическая характеристика как частота переключения. А переключение – экспериментальная вещь, которая получается при конвертировании ответственности перед целью в беззаботность повода. Это особый момент, когда время обмануто и стоит. Стать легкомысленным – привилегия отваги. Приходят неуправляемые силы, которым следует только поддаться, чтобы они стали неизбежными. И тогда нас окружит реальность, обставленная вещами и предметами, которым еще только предстоит стать воспринимаемыми.

Колебательные режимы – это не объективные ритмы, наложенные на жизнь извне как ее универсальные модуляторы, а процессы, дающие субъекту технологические средства для реализации "частных" ее форм в режиме максимальной открытости.

Проведенный обзор различных видов ментальных технологий показывают, что, во-первых, сложные виды умственной активности (мышления, воображения, художественного восприятия, интенции) не спонтанны, и что для их активации необходимо использовать различные провокативные приемы, и, во-вторых, что техники, возбуждающие колебательные процессы, являются наиболее эффективными динамизаторами сознания для резонансов со структурами поля коммуникативной реальности.

Список литературы:

1. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Бодрийяр — М.: "Добросвет" 2000. — С.46.
2. Валери Поль, Сб. Об искусстве. Кризис духа / Из-во «Искусство», - М.: 1976, -С.122.
3. Вацлавик Пол, Дженет Хемлик Бивин и Дональд де Авила Джексон Прагматика человеческой коммуникации 1967. См.:

## Социальная онтология в структурах теоретического знания

Watzlawick P., Jackson D. D., Beavin J. H. *Pragmatics of Human Communication*. N. Y.: Norton, 1967. - P. 212, 217.

4. Гартман Н. Старая и новая онтология / Николай Гартман. Историко-философский ежегодник. - М.: «Наука», 1988. - С.320-324.

5. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / Из-во – АЛЕТЕЙЯ-), - СПб, 1998, -С.48-80.

6. Мандельштам О. Э. Разговор о Данте / Мандельштам Сочинения. В 2-х т. Т. 2. Проза / Сост. и подгот. текста С. Аверинцева и П. Нерлера; Коммент. П. Нерлера. М.: Худож. лит., 1990. - С.224.

7. Поль де Ман Аллегории чтения. Фигуральный язык Руссо, Ницше, Рильке и Пруста. Из-во Уральского Университета; 1999, - С.49.

8. Там же. - С.98.

9. Тимощук А.С. Эстетика ведийской культуры, монография / Владимирский юридический институт (ВЮИ) Минюста России. Владимир, -2003. - С.13.

10. Тимощук А.С. Ведийская культура: сущность и метаморфозы [Электронный ресурс]: монография / ВЮИ Минюста России, - 2005. Глава 5, Раздел 2 – Режим доступа: [http://elcom.ru/~human/index\\_tim.html](http://elcom.ru/~human/index_tim.html)

11. Штегмайер В. Герменевтика и деконструкция, СПб, 1999. - С.42.

## METHODS DYNAMIZATION FIELDS

### OF STRUCTURAL UNITS OF COMMUNICATIVE REALITY.

**Buryak A.**, researcher, Institute of Transport Systems and Technologies of the National Academy of Sciences of Ukraine, Ukraine, Dnepropetrovsk, e-mail: alexander.buryak@gmail.com

*Abstract:* In this work proposes the techniques dynamization of structural units dormant fields someone communicative reality to provoke resonance phenomena in the conscious. It is shown that the strongest ability to have a provocative tricks, exciting oscillatory modes of consciousness. It was found that the productive phases of oscillatory processes are discrete transient state.

*Key words:* noosphere, communicative reality, dynamization, the oscillatory mode, resonance, semantic dipole, consciousness.



## НАТАЛЬНОСТЬ: ПРОИЗВОДСТВО В ПРИСУТСТВИИ

УДК 111

---

**Бушмакина Ольга Николаевна,**  
Доктор философских наук, профессор,  
Россия, г. Ижевск  
E-mail: olbush14@yandex.ru

---

В статье рассматривается необходимость обращения к идее нательности, понятой как новое начало, или исходный принцип для анализа существования социальной реальности. Бытие социального задается в аспекте непрерывного производства присутствия во взаимоотношениях и взаимной обусловленности каждого человека и социума. Натальность в свободном производстве самодельствующего бытия как целого сохраняет смысл через апелляцию к теме полемиического взаимодействия и рождения множества дискурсов по поводу социального, вступающих в диалог людей в публичном пространстве.

*Ключевые слова:* бытие, взаимодействие, социальное, дискурс, нательность, публичное.

Тема нательности актуальна именно сейчас, когда в постмодернизме субъект и субъективность разрываются и надобность в субъекте исчезает, а от человека остается только тело, отданное на откуп повседневности. В ней все тела подобны. Отличия вносятся через стигму и боль с тем, чтобы утвердить конкретное человеческое существо в его индивидуальном существовании. Пределом отличия становится полное саморазрушение. Это означает только то, что идея двойственного, разделенного существования исчерпывается в своей неспособности к объяснению человека как целого. Вместе с тем, возникает новая необходимость представления человека с момента его появления, которую следует понимать как заново

открывающуюся возможность его самопознания, но не из частей, а из целого.

История человеческого существа, которая разворачивается из точки рождения, издавна занимает умы психоаналитиков. Именно в психоанализе она задается как лейтмотив понимания и объяснения поступков и переживаний. В психоанализе основные концепты, так или иначе, имеют своим истоком не только естественнонаучное и гуманитарное, но и философское знание. Подобное переплетение приводит к переосмыслению как традиционных естественнонаучных, так и философских понятий. В нем прочитывается заново тема рождения.

Человеческое существование, по мнению Э. Фромма, изначально заключает в себе непреодолимую дихотомичность между духом и телом. Именно она задает невозможность освобождения как от духа, который неизбежно и неустранимо всегда уже есть, так и от тела, с его необходимым желанием жить. Дихотомичностью человеческой природы обусловлена ее специфичность, т. е. определенность и, вместе с тем, то, что жизнь человека «находится в состоянии постоянной неизбежной неуравновешенности» [7. С.91].

Его рождение как с точки зрения филогенеза, так и с онтогенетической стороны оказывается несовершенным, негативным. Появляясь на свет, человек не обеспечен возможностями самостоятельно сохранять свое существование с момента рождения. Утрата инстинктов привела к выходу человеческого бытия за пределы надежного и ограниченного животного существования, жестко вписанного в природную среду, к его включенности в рискованную ситуацию принципиальной неизвестности, неопределенности и открытости. В этом положении, он, единственный из всех живых существ, способен обнаружить собственное бытие как неразрешимую проблему. Это значит, что его конкретная жизнь не может быть простым воспроизводством по модели вида, к которому он принадлежит. «Человек должен жить сам» [7. С. 91].

В структурном психоанализе Ж. Лакана [5] особенность человеческого рождения подается через идею его преждевременности, не-готовности к жизни нового существа. Любая животная особь биологически рождается в состоянии готовности к ведению относительно автономного существования, к борьбе за жизнь. Все ее функции работают так же, как и у взрослой особи. Выживаемость животного несравненно выше, чем у человеческого детеныша.

Природная биологическая особь в момент рождения овнешняется, или отделяется от порождающего ее организма. С самого начала она является уменьшенной копией взрослой особи. Рождение разворачивает полноту ее существования. Сущность этого живого существа или его внутренняя потенция полностью разворачивается. Каждый организм есть полное предъявление рода и его повторение. В дальнейшем происходит только приращение организма в пространстве, своего рода экспансия в окружающий мир. Не-хватка тела особи восполняется количеством произведенных экземпляров рода. Выживаемость рода обеспечивается численностью произведенного потомства. В животном мире род - это тиражированная особь. Среда, обеспечивающая выживание, может пониматься как перепрочтение рода, или его горизонт, а род — как иной способ выражения среды.

Рождающийся человеческий детеныш не способен выжить без длительного ухода, без участия в его жизни других людей, без их присутствия. Его жизнь не сводится к жизни только частного тела. Оно не способно к существованию без дополненности социальным телом. Вопрос только в его способности вписываться в социальность, в уже имеющую определенную ее конфигурацию. Гарантированная возможность включенности ребенка обеспечивается предуготовленным ему местом в языке, которое появляется еще до его рождения [6. С.56]. Социальная среда является определяющим условием выживания ребенка. Рожденный в нее, он «дополняется» телом матери, отца, семьи и социальным телом. Он не только защищен этими оболочками, но и прирастает ими. Через тело ребенка выражается тело социума. Иными словами, он

способен к идентификации через тело социума. Общество маркирует ребенка еще до рождения, подготавливая ему имя как «место» в языке. Если после рождения «детское место», или послед отходит, освобождая организм от биологической связи с материнским телом, то имя, становится первой социальной оболочкой, границей, впускающей и включающей ребенка в структуру социального пространства. Сам социум представляется ребенку в первичном акте наречения и регистрации имени. Общество образует пространство безопасности и ответственности за жизнь нового социального существа.

Особенность и новизна каждого нового человеческого существа в своем истоке заключается в случайной комбинации генов, которая возникает в результате случайной встречи родителей и отсылающая к бесконечной игре случайных встреч предков как представителей множества различных родов. Каждый новорожденный является, одновременно, неким относительно конечным звеном в бесконечной цепи встреч и рождений, т. е. оказывается продуктом продуктивности рода, и, вместе с тем, он сам в своей изначальности не повторяет ни одного из уже рожденных, т. е. в своей инаковости способен стать родоначальником. Если у животных всякая особь есть полное повторение рода, то производство человеческого индивида отличается принципиальной контингентностью в сочетании генов. Это значит, что с появлением новорожденного происходит такая актуализация рода в индивиде, которой раньше не было. Выживаемость появившегося человеческого существа обеспечивается дополнением тела индивида телом социального через процедуры ухода за младенцем, которые оснащены в соответствии с уровнем натальной медицины (родо-вспоможение и пр.).

Ребенок актуализирует род в точке своего присутствия: он ро(ж)дается. Род всякий раз особенным образом выражается через точку рождения как вариант инварианта. Сам инвариант существует только во множестве вариаций и не существует как нечто отдельное. Индивидуальная специфика каждого новорожденного как бы понуждает род

рождаться заново в своей инаковости через повторение неповторимости. Другими словами, бесконечная продуктивность рода воплощается в ребенке как в продукте продуктивности всякий раз иначе. Обретает в нем новый вариант продуктивности. Род получает в рождении ребенка новую возможность к пролонгации своего существования, актуализируясь так, как еще не актуализировался. В точке новорожденного раскрывается большой веер возможностей, обусловленных небывалой для рода комбинацией генов, которые разворачиваются в условиях бесконечно изменчивой социальной среды. Вариативность возможностей разворачивания бытия рода прирастает с каждым новым рождением, выражая устойчивость в изменчивости как динамическую устойчивость рода.

В психоанализе концепция развития человеческого рода достаточно интересно воплотилась в идее деструкции С. Шпильрейн [10]. Она обратилась к модели полового размножения, утверждая, что соединение двух половых клеток мужской и женской особей приводит к их деструкции, т.к. новая комбинация не сводится ни к одной из клеток, вступивших во взаимодействие. Новая комбинация означает уничтожение старой. Высшего уровня развития каждый организм достигает в состоянии половозрелости, т. е. с момента достижения такого возраста, когда он будет способен к размножению. Только в половой клетке может выражаться весь организм, заключая в себе все его возможности. Когда осуществляется акт зачатия, тогда можно говорить об актуализации возможности продления рода, или о выполнении предельной родовой задачи, стоящей перед каждой половозрелой особью. С этого момента род биологически не заинтересован в продлении ее существования. Запускается механизм деструкции. В использованных организмах возникает бессознательная тяга к смерти, или к не-бытию. Они начинают разрушаться, стареть. Род освобождается от уже использованной комбинации, воплотившейся в родителях новорожденного, которая становится незначимой. Т.о., развитие и обновление рода осуществляется во взаимодействии двух

противоположных сил: продуктивности (становления) и деструкции.

Особенность человеческого существования С. Шпильрейн видела в том, что каждый новый индивид включается в границы рода через язык. Родители ребенка, как языковые существа, посредством универсальности понятий передают ему родовой опыт. Однако при этом неизбежно происходит типизация знаний, полученных в предшествующем опыте. В процессе индивидуального проживания каждый ребенок наполняет их собственным актуальным содержанием. Тем самым, универсальный родовой типизированный язык, закрепляющий и передающий «мы-опыт», переводится на конкретизированный уровень языка, выражающего значения «я-опыта», фиксирующего индивидуальные смыслы. Язык обеспечивает связь поколений, транслируя опыт. Полагаем, что если опыт животного передается генетически, то язык можно назвать своеобразным «социальным генофондом» человеческого рода. Благодаря языковому способу трансляции родového опыта, род получает небывалую ранее возможность для своего развития.

Заявленная тема в аспекте производства присутствия отсылает к М. Хайдеггеру, а в направлении к натальности ориентирована на идеи Х. Арендт. Ее заинтересованность проблемой натальности, так или иначе, обусловлена некоторыми наметками самого М.Хайдеггера, которые, к сожалению, в дальнейшем не получили своего развития. Для него тема натальности как рождения не была определяющей потому, что он рассматривал бытие человека в горизонте историчности. История им понималась как сила, определяющая любого индивида в его существовании. Если для К. Маркса она воплощалась в объективных естественно-исторических законах, то для М. Хайдеггера [4] — в исторических. Тем не менее, всякий раз закон в своей необходимости, понятый как детерминирующая сила, оказывается трансцендентальным.

Несмотря на тождество языка и бытия, понятого как время, дух историчности господствует над языком, определяя

его в исторической конкретности, как временной заданности смыслов понятий. Ввиду того, что дух историчности определяет все то, что существует в определенности временных границ, то и каждый индивид в историчности своего бытия выступает как исторический индивид. В собственном бытии он актуализирует через себя историческое. Это значит, что для объяснения социальных состояний требуется обращение к регламентирующему внешнему основанию. Такая актуализация может быть представлена как то, что М. Хайдеггер именовал «зовом бытия» [9]. Индивид, прислушиваясь к зову, предъявляет себя в своей исторической обусловленности, осознает себя как историческое существо.

Однако, существование индивида в историческом горизонте не позволяет его отличить от всех других, существующих рядом с ним. Это связано с тем, что исторический горизонт включает в себе все социальное сущее, не позволяя выходить за собственные границы. Из этого представления невозможно объяснить подвижность самого исторического горизонта. Иначе говоря, законы существования самого исторического горизонта оказываются нечитаемыми. Вследствие этого, в нерелексируемом поле историчности могут возникнуть только неразличенные индивиды, но никогда — субъекты.

Полагаем, что для различения не-различенных индивидов как раз и был введен критерий «зова бытия», который один индивид мог слышать лучше, чем другой. Однако объяснить это различие во внутреннем восприятии довольно затруднительно. М. Хайдеггер пытался понять это различие исходя из неких внутренних мотивов самих индивидов. У одного из них есть внутренний мотив, понуждающий его к самопознанию, т. е. по направлению «к» самому себе во внутренней настроенности, или в определенном настроении. Такая настроенность, собственно, есть внутренняя структурность, которая всегда «уже-есть», но сама она необъяснима. Ее присутствие позволяет одним индивидам слышать зов бытия лучше, чем другим. Иными словами, некоторые из них расположены слышать зов бытия,

прислушиваться к нему и отвечать на призыв. В них есть внутренние структуры, готовые к внутреннему его восприятию. Они обладают своего рода избирательным сродством со структурной устроенностью бытия как целого. Подобная избирательность сама пред-полагает, или выбирает индивида, и потому кому-то она присуща, а кто-то ею обделен. Согласно М. Хайдеггеру, не индивид выбирает бытие, но бытие выбирает одного из многих. Через критерий «зова бытия» немецкий философ перешел, по-существу, от оптической метафоры в познании к метафоре акустической. Здесь индивид представляется, скорее, резонирующей структурой, воспринимающей и отзвучивающей, усиливающей звук, нежели репрезентацией, или отражающим зеркалом. Но чем определяется эта его способность, остается необъясненным.

Полагаем, что в этой непознанности есть некая позитивность, позволяющая ввести представление о контингентности, случайности подобного дара, или способности к внутреннему восприятию зова бытия. Оно открывает возможность отказа от концепции закона, что в дальнейшем, как мы полагаем, было развито в идеях Х. Арендт [2]. Вместе с тем, концепция контингентности предполагает невыразимость, невозможность вполне объяснить что бы то ни было в причинно-следственных отношениях, т. е. задает необъяснимость индивидуации, где индивидуация, попросту, пред-полагается, или накладывается внешним образом. Исходят из самоочевидности того, что всегда «уже-есть» разные индивиды. Одни, способные к тому, чтобы слышать призыв бытия, и они уже известны. Но при этом, всегда «уже-есть» и другие, которые не-способны его слышать. Эта различающая способность указывает на то, что сам различающий тоже способен слышать зов бытия, т. е. обладает избирательным сродством общим с теми, кто имеет эту способность. Иными словами, критерий различения всегда опирается на общую идею различия, отсылающую к тому, как предполагается действительность в ее очевидности. Философия, собственно, базируется на некоторых общих постулатах



действительности, как того, что всегда «уже-есть», или полагается «уже-существующим». Полагаем, что в данном случае, М.Хайдеггер, используя собственный философский язык, выражает уже существующее различие людей через их отношение к философскому мышлению как способность/не-способность индивида слышать зов бытия, что создает возможность дальнейшего разворачивания философской дискурсивности. Люди, способные слышать зов бытия как бы совершают «скачок», выходя за пределы повседневности. Притяжение зова бытия задает движение вверх, вертикальное направление как внутреннее напряжение, рождающее мышление.

Зов бытия, выбрасывая, или забрасывая индивида за пределы обыденного существования, ставит все его бытие под вопрос об истинности, или смысле существования: «я есть?». Происходит его «приостановка», через перерыв в непрерывности вечного настоящего, включается время. Оно, как граница, структурирует неопределенность повседневности, которая лишена смысла. Инклюзивная горизонтальная поверхность повседневности, образованная множеством повторяющихся действий, растворяющих индивида («я, как все»), как бы перфорируется вопросом «я есть?», прошиваясь действием мышления, совершаемым ортогонально. Индивид переходит из самоочевидности существования как сферы самоповторения («я есть я»), самотиражирования («я, как все») в область полной неочевидности («это я есть?»). Лишаясь привычной основы, он словно подвисает «над-» (как подброшенная игральная кость у Ж. Делёза), утрачивая привычное основание как уверенность в очевидном. Полагаем, что именно выход «за», как переход на новый уровень существования, позволяет увидеть других, которые тоже оказались в парящем состоянии мышления. В этот момент индивид становится субъектом, т. е. тем, кто оказывается самоосновным, кто собственное основание несет в себе самом. Фундаментом существования субъекта оказывается его собственное мышление, и только на нем он может самополагаться. Этот акт самоположения заключает в себе момент самопроизводства в присутствии как в

действительность бытия, обладающего смыслом. Можно сказать, что рождение субъекта есть рождение самостоятельности мышления индивида. Появляется то новое, чего не было и что не требовалось в повседневности, в которой человек существует «как все», т. е. как «человек толпы», или *Das Man* [8]. Трансгрессия из обыденности маркируется рождением субъекта.

Для М. Хайдеггера рождение мыслящего субъекта и есть, собственно, то, что является рождением в философии, т. е. способность индивида к самостоятельному философствованию. В этой позиции человек понимается, скорее, как «человек вообще», т. е. как родовое существо, сведенное к типизированному понятию. Чем более он склонен к мышлению, тем более он обособлен от других. Основным условием его существования становится отрешенность, представленная одиночеством. В таком понимании, человек как родовое существо, пребывая в сферах всеобщего, или в области мышления, сам для себя оказывается родом, заключающем в себе единственного индивида, как полное воплощение человеческого бытия. Противоречивость такого понимания проявляется в том, что бессмертие рода объективируется в конкретном конечном существе. Кроме того, такая объективация переводит живое существо в пространство мышления, в сферу универсалий, а значит, противоречит исходному стремлению мыслящего к достижению самостоятельности в мышлении. Человеческий род, в сущности, разделяется на толпу, растворенную в бессмысленной повседневности, и одинокого мыслителя, в котором, и только в нем одном, вполне сосредоточивается и выражается способность к мышлению. Парадоксально, но только перед лицом бездны, испытывая смертный ужас, человек оказывается способным к пониманию сущности бытия-как-присутствия, уравнивая конец и начало, смерть и жизнь.

В отличие от М. Хайдеггера, его ученица Х. Арендт была озабочена не столько идеей рождения/смерти отрешенного мыслящего субъекта, сколько необходимостью понять действительную сопряженность и сосуществование

множества людей [3]. Для каждого рождающегося человека жизнь — это присутствие среди множества других людей (*inter homines esse*). Их взаимодействие обеспечивается условием всеобщей связи, которая представляется языком. Именно благодаря речи люди становятся, в широком смысле, политическими, т. е. социально взаимодействующими существами, способными осмысленно договариваться о вариантах совместного сосуществования. Для них, как говорящих существ, только то имеет смысл, что может быть высказано другому человеку или самому себе. Факт множественности живущих людей, взятых в совместности их действий (поступков) оказывается определяющим условием жизни каждого живущего среди них, т. е. действующего (поступающего) так, что «ни один из этих людей никогда не равен другому, какой когда-либо жил, живет или будет жить» [1. С.16]. Действие как поступок создает возможность для памяти и преемственности поколений, т. е. для истории. Общим условием для всех видов действий, будь то труд, создание (изготовление) или поступок является их укорененность в жизни, которая через рождение приходит и со смертью утрачивается. Если труд как действие обращен, скорее, к теме биологической смертности, конечности людей через идею обеспечения brutальных жизненных потребностей (жизнь тела), то поступок как непосредственное действие без физических материальных носителей, ориентирован на начало жизни, или на рождение. «Новое начало, приходящее в мир с каждым рождением, лишь потому способно достичь значимости в мире, что пришельцу присуща способность самому вносить новую инициативу, т. е. поступать» [1. С.16]. Иными словами, появление нового существа такого, какого еще никогда не было, в своей неповторимости привносит и открывает новое как начало (*initium*) еще не-бывшего, направленного в будущее. Рождение как новая инициатива является начальным (натальным) поступком, из точки которого разворачивается пространство действий, нового существа, изменившего характер существования людей уже только одним своим присутствием. Поступок как сущностно

политическое действие исходно обусловлен, т.о., рождением, натальностью. Это значит, что понимание социального существования фундируется натальностью и должно разворачиваться из идеи рожденности.

Каждый новый человек, рождающийся среди людей, с одной стороны, обусловлен их присутствием, но с другой стороны, само его появление становится новым обстоятельством, изменяющим условием их совместного существования. «Люди обусловленные существа потому, что всё, с чем они приходят в соприкосновение, непосредственно превращается в условие их существования» [1. С.16].

Итак, рожденный индивид и социум взаимнообусловлены так, что образуют целостную относительно автономную систему взаимного сосуществования или разворачивающегося политического пространства взаимных действий. Подобного рода целое оказывается самообусловленным и самодействующим социальным образованием, жизнь которого — это процесс взаимнообусловленных действий, где начало всегда условно. Такая система может быть представлена множеством способов, отсылая всякий раз к свободно выбранному исходному началу, из которого она может быть развернута. Она рождается заново из самой себя, заключая в самой себе свой собственный принцип. Всякий раз, новый способ ее разворачивания является метафорой рождения, принципом натальности. В таком понимании сфера социального предстает как свободное политическое, или публичное пространство, структурированное множеством дискурсов по поводу сущности и способов существования социального, манифестирующих многообразие свободно предъявляемых действительных и возможных способов взаимодействия людей в обществе. Каждый из них, как рожденный ребенок, обуславливается и сам обуславливает способы разворачивания сети взаимодействующих дискурсов, задавая циркуляцию смыслов, их постоянное смещение. Поступок, представленный таким способом, становится производящим, конституирующим новый способ действия как процесс поступания, или проговаривания этого нового. Он

## **VIII международная научно-практическая конференция**

производит, в первую очередь, самого себя, переструктурируя пространство само-манифестации политического. Начинание заново ставит под вопрос как самого вопрошающего, так и социальное целое, в котором генерируются смыслы. Оно требует заново произвести не только целое, но и каждого человека, который определяется тем, что способен вернуться к началу, производя себя в присутствие.

### **Список литературы:**

1. Арендт Х. Vita activa или О деятельной жизни / Пер. нем. англ. В. В. Бибихина; Под ред. д. М. Носова. - СПб.: Алетеия, 2000 г. - 437 с.
2. Арендт Х. Жизнь ума. — СПб. : Наука, 2013. — 517с.
3. Арендт Х. Лекции по политической философии Канта. - СПб.: Наука, 2011. - 303 с.
4. Гронден Ж. Дух инициативы // Фактичность и событие мысли. Сборник научных трудов / ред. Т. Щитцова, В. Фурс. – Вильнюс: ЕГУ, 2009. – 280 с. С.9-14.
5. Лакан Ж. Изнанка психоанализа. Семинары: Книга 17 (1969-1970). – М.: Гнозис, Логос, 2008. – 272 с.
6. Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном, или Судьба разума после Фрейда. - М.: Логос, 1997. - 184 с.
7. Фромм Э. Синдром распада // Кризис сознания: сборник работ по «философии кризиса». - М.: Алгоритм, 2009. С. 82-96.
8. Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. – М.: Изд-во «Республика», 1993. - 447 с.
9. Хайдеггер М. Что это такое — философия? // Вопросы философии. 1993, № 8. С. 113-123.
10. Шпильерейн С. Деструкция как причина становления. Логос, 1994. №5. С.207-238.

### **NATALITY: PRODUCE IN THE PRESENCE**

**Bushmakina O.N.**, Ph.D., professor Russia, Izhevsk, e-mail: olbush14@yandex.ru

*Abstract:* The article discusses the necessity of addressing the idea of natality, understood as a new beginning, or the initial principle for the analysis of existence of social reality. Being social is defined in the

## **Социальная онтология в структурах теоретического знания**

aspect of continuous produce presence in the relationship and mutual conditionality of each person and of society. Natality free production of self-existence as a whole retains meaning through an appeal to the subject of polemical interaction and generation to a variety of discourses about the social, entering into a dialogue of people in a public space.

*Keywords:* being, interaction, social, discourse, natality, public.

## МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ МАТРИЦЫ КОММУНИКАТИВНОЙ РЕАЛЬНОСТИ

УДК 111.12: 130.2

---

**Даренский Виталий Юрьевич**

Кандидат философских наук, доцент

Доцент кафедры философии и социологии

Луганский государственный университет имени Т. Шевченко

г. Луганск

E-mail: [darenskiy1972@mail.ru](mailto:darenskiy1972@mail.ru)

---

В статье рассматривается проблема мировоззренческих матриц коммуникативной реальности. В качестве коррелята мировоззренческих установок рассматривается концепт «метасмысла». Показано, что разные типы метасмыслов коррелируют со всеми типами культуры. Дается философско-антропологический анализ понятия «метасмысл». Предложена типология «метасмыслов» как базового уровня коммуникативных процессов.

*Ключевые слова:* коммуникация, смысл, метасмысл, культура

В основе любых знаковых форм коммуникации лежит относительно небольшое множество первичных, матричных символических структур, которые посредством своей представленности через вторичные структуры (слова обыденного языка, изображения, жесты и т.д.) конституируют, «индуцируют» в человеке первичные, дорефлексивные способы целостно осмысленного восприятия реальности. Это особые первично-символические, и поэтому не сводимые к своим частным способам знаковой представленности «машины понимания» (М.К. Мамардашвили). Специфика их в том, они «не отображающие или описывающие, а в своем пространстве

производящие собственные эффекты, которые являются не описательными или изобразительными, а конструктивными по отношению к нашим возможностям чувствовать, мыслить, понимать... Без них, если бы мы просто естественным образом смотрели на мир... был бы хаос» [4, с. 72].

Совокупность этих матричных символических структур и правил их знаковой представленности в производных артефактах, обеспечивающих первичное смысловое конституирование человеческого опыта (восприятия, понимания, деятельности и общения) может быть определена как метатекст культуры, обеспечивающий смысловую «прозрачность» любого ее частного фрагмента. Поэтому насущной задачей является построение общей типологии метасмыслов, обеспечивающих возможность общности смыслового поля коммуникации различных субъектов. На наш взгляд, имеет смысл выделять следующие типы: 1) метасмысл витальности (общность простого воспроизводства жизни); 2) метасмысл трансгрессии (общность стремления к личностной самоактуализации); 3) метасмысл трансценденции (общность причастности к сакральному). На уровне метасмыслов нет противопоставления человека и мира, «объективного» и «субъективного», – ведь это уровень исходного смыслополагания человеческого присутствия в Бытии как такового. Целью данной статьи является анализ того особого содержания культуры и человеческого сознания, которое может быть теоретически зафиксировано в термине «метасмысл», а также общее структурирование этого содержания.

В дальнейшем анализе мы будем исходить из того, что каждый из типов метасмыслов в предложенной выше схеме актуально разворачивается в вариативную сюжетность человеческого сознания и культуры, в результате чего приобретает полиморфизм и динамику. Соответственно, любая наша интерпретация любой локальной предметности познания соотносится именно с таким представлением о реальности в целом как со своим предельным смысловым контекстом и своего рода «канон» понимания чего бы то ни было. В частности, для метасмысла витальности – это



«мир как живое, одушевленное тело» (А.Ф. Лосев). Для метасмысла трансгрессии – это «мир как воля к власти», в котором каждое индивидуальное сущее существует постольку, поскольку стремится стать больше себя самого, подчинить себе других, осуществляет «страсть к преодолению границ» (таково обычное понимание трансгрессии [3, с. 30]). Для метасмысла трансценденции – это «мир как тварное сущее», чья конечность, однако, изначально соотносена с перспективой преображения и бытия в вечности.

Например, для последнего мир в своей подлинной сущности не есть совершенный и самодостаточный «космос», но временный, уязвимый, саморазрушающийся, хрупкий «век», именуемый в Библии словом «олам». Как писал С.С.Аверинцев, «греческий «космос» покоится в пространстве, обнаруживая присущую ему меру; библейский «олам» движется во времени, устремляясь к преходящему его пределы смыслу» [1, с. 94]. «Олам» изначально движется к своему Концу, имея свой конечный смысл вне себя, а не в себе. Здесь метасмысл любой локальной ситуации определяется через матричные символы Суда и Искупления (Освобождения). У первых двух метасмыслов матричными символами являются, соответственно, Жизнь (далее разворачивается в ряд символов природного бытия) и Воля (разворачивается в ряд символов покорения природы и исторического прогресса).

Таким образом, на базовом уровне «работы со смыслами» сознание человека осуществляет своеобразный синтез: а) локальной причинности (в рамках интенционально ограниченной предметности) с Причинностью в предельном значении этого слова – с метасмыслом всего существующего как такового; б) удостоверивания налично данного с помощью определенных процедур с особой предельной Достоверностью метасмысла, полагаемой в основу мировосприятия. Можно предположить, что эта базовая структура сознания является универсальной для любого типа мировоззрения. Однако она, как правило, остается рефлексивно не фиксируемой и осознается только в

критических ситуациях «не срабатывания» привычных стереотипов мышления, когда человеку приходится подниматься до смысложизненных вопросов. Термин «метасмысл» фиксирует изначальные, внутренние «протоструктуры» сознания как такового, обеспечивающие во взаимодействии между собой любой синтез локального культурного смысла. Эти базовые «протоструктуры», в свою очередь, по-разному «работают» в зависимости от того, какой «мировой» метасмысл разворачивается в процессе познания, независимо от конкретной предметности последнего.

По отношению к матричным символам часто используется термин «базовые метафоры» (И.Т. Касавин), но он, по нашему мнению, в данном случае недостаточно адекватен, поскольку метафора предполагает соотнесение чего-то уже заранее данного, а матричный символ, наоборот, как раз и дает возможность помыслить реальность в качестве мира, а не соотносит уже помысленный мир с уже помысленным его образом. Другое существенное обстоятельство состоит в том, что только в предельных случаях названные метасмыслы культуры выступают в своем «чистом» виде. Как правило, они образуют сложные синкретические конфигурации как массовом, так и в индивидуальном сознании. Но их дистинкция, тем не менее, насущно необходима для анализа и понимания логики конкретных ситуаций интерпретации, поскольку в последних, как правило, происходит «игра» переходов от одного метатекстового «канона» смыслополагания к другому и третьему, затем наоборот и т.д. Собственно, мастерство интерпретации артефактов любого рода в конечном счете и состоит в умении отслеживать эти не всегда явные переходы или самостоятельно их инициировать там, где это требуется новой проблемной ситуацией.

Но важнейшая эвристическая функция предложенных различий состоит именно в акцентировании взаимной конфликтности метасмыслов, которая, с одной стороны, является глубинной, исходной причиной взаимных непониманий людей и целых культур, опирающихся

(сознательно или чаще бессознательно) на разные метасмыслы, и как следствие, их уклонения от реального диалога в монологическое самоутверждение и конфликт. С другой стороны, эта конфликтность не исключает смысловой преемственности и даже может обнаруживать определенную «логику» переходов от одного метасмысла к другому (впрочем, как правило, весьма индивидуальную в своих проявлениях). Эта амбивалентность, в свою очередь, отвечает двум «шкагам», имеющим место в структуре интерпретации, всегда имеющей диалогическую структуру: 1) моменту «остранения» собеседника и 2) моменту трансформации своей позиции вследствие обогащения его опытом и его обращенности ко мне.

В своем этимологически точном и эвристически плодотворном смысле диалог может быть определен как игра по правилам актуальных метасмыслов, учитывая их изначальную типологию и непрерывность образования вторичных констелляций (обычно именуемыми «мировоззрениями», «культурными парадигмами» и т.д.). Бесконечное разнообразие возможных вторичных констелляций, а также способов их опредмечивания в культуре представляет собой ее креативное пространство, изначально диалогическое по своей структуре. Сознание и речь человека пребывают в диалогическом (а значит, креативном) режиме постольку, поскольку движимы одновременно двумя противоположными интенциями сознания и мысли: волей к различанию (от *differance* Ж.Деррида) и волей к общности смысла. С одной стороны, в рамках единого метасмысла (или общей констелляции смыслов во вторичных текстах) обмен высказываниями возникает в силу неполноты включенности в метасмысл каждого из собеседников – и поэтому они ценны друг другу именно этой своей взаимообогащающей различностью. С другой стороны, эта неполнота имеет своей обратной стороной принципиальную избыточность каждого относительно общего для них метасмысла (или констелляции) – и поэтому они должны (сознательно или бессознательно) делать усилия, чтобы не «выпасть» из него.

«Топос» диалога как глубинного общения – в неизбежном «зазоре» между тем, что взаимопонятно, и тем, что взаимонепонятно.

Принципиальной закономерностью в процессах диалога на уровне метасмыслов является то, что сознание каждого из его участников всегда так или иначе «включено» в каждый из них по принципу свободной причастности. Содержательное «наполнение», ассоциативные ряды и способы рациональной интерпретации при этом всегда глубоко индивидуальны, но сам «топос» диалога и хотя бы минимальная взаимная «прозрачность» сознаний обеспечиваются именно этой общей триединой причастностью всем трем названным метасмыслам одновременно. Но возможна ли какая-то жесткая «привязка» различных метасмыслов к разным типам культур?

Весьма характерна в этом контексте достаточно авторитетная в наше время концепция «диалогики» как «логики культуры», созданная В.С. Библером и развиваемая целым рядом его последователей. В основе этого построения и лежит вышеописанный принцип жесткого и однозначного отнесения разных метасмыслов к разным типам культур. Автор работает с тремя доведенными до крайней абстракции интеллектуальными моделями Античного, Средневекового и Нововременного «смыслов бытия», «мыслящих разумов» и их «логик» (впрочем, все три термина часто употребляются практически как синонимы). В концепции В.С. Библиера современный человек как субъект культуры трактуется как особо развитый именно вследствие того, что он якобы не имеет никакого собственного типа мироотношения, но призван быть своего рода «менеджером», обеспечивающим диалог трех исторически сложившихся способов отношения к миру: познавательного (парадигма Нового времени), эйдетического (Античность) и причастного (Христианская цивилизация).

Главная идея автора концепции состоит в утверждении особого положения человека современной эпохи, который, по его мнению, уже «не может» жить и мыслить исключительно в рамках какого-то одного из перечисленных

«смыслов бытия», «мыслящих разумов» и «логик», но только в их «контрапункте», т.е. на их границах между собой, которые должны неизбежно им самим постоянно актуализироваться в каждой ответственной жизненной ситуации. Современный человек, пишет В.С. Библер, «оказывается где-то в промежутке различных встречных и пересекающихся смысловых кривых, и ни одна «кривая не вывезет», ни к одной человек не прирастает, он все время остается (оказывается) наедине с собой. Индивид теряет комфортное место «точки» на некой единственной восходящей траектории. В таком промежутке ни один осмысленный поступок уже не имеет абсолютной исторической или ценностной санкции. Каждый поступок (если он хоть как-то осознан) всегда что-то преступает, несет в себе риск личного перерешения – заново! – исторических судеб, выборов, решений, исторических форм общения. Все эти ценностные и смысловые спектры оказываются значимыми одновременно; каждый смысл вновь и вновь претендует на единственность и всеобщность» [2, с. 262-263]. Тем самым, современный человек должен словно расставить всех по «своим местам» в своем как будто бы всеобъемлющем, «божественном» сознании, поставляющего себя в некую эсхатологическую позицию мирового разума, по своему произволу выстраивающего как внутренние «логики» разных мировоззрений и культурных миров, так и всеобщую «диалогику» их взаимодействия между собой.

Однако зададимся вопросом: что должен представлять собой сам субъект, который ориентирован именно таким образом – на постоянное пребывание на границах локальных культур, удерживающегося от предпочтения и «сроднения» с какой-либо одной из них? Субъект с такой установкой, во-первых, вовсе не становится универсальным и всепонимающим, но оказывается не на одной насущной для себя Границе с «родной» культурой, а одновременно на множестве частных, случайных и, в общем, необязательных для него границ с локальными культурными традициями, ни одна из которых, тем самым, не может для него стать вполне своей. Естественно, что это лишь абстракция, отражающая

предельный случай некоего «абсолютного диалогизма». Естественно, что такие случаи чрезвычайно редки, однако в теоретическом аспекте именно они являются «модельными». Нетрудно заметить, что сознательно культивируемая дистанцированность по отношению к любым традициям и локальным культурам в конце концов неизбежно превращается в симулякр – в своего рода «алиби» по отношению к любому культурному смыслу. Такой субъект становится радикально без-ответственным, поскольку каждый раз сам определяет со-ответствовать ли ему нормам, императивам и смыслам конкретной культурной среды – или нет. Подлинная же, неустраняемая ответственность формируется только в ситуации принципиального не-алиби, в живой и «кровной» включенности в конкретную традицию. В противном случае, возможно лишь игровое отношение к любым смыслам, ценностям и даже абсолютам. Во-вторых, с другой стороны, необходимость пребывать одновременно на множестве локальных границ с различными культурными мирами – такое состояние с неизбежностью приводит к внутреннему «расщеплению» субъекта на множество квазисубъектов-фантомов, каждый из которых становится лишь адаптивным «инструментом», а отнюдь не полноценным способом бытия в культуре. Такое культурно расщепленное сознание не позволяет сформироваться целостной личности. Но вследствие такой внутренней расщепленности у человека может возникать иллюзия, будто бы это признак его особой развитости и внутренней сложности. Но трудно не заметить, что в данном случае задана как раз модель монологичного субъекта культуры, которому приписывается поистине «божественное» сознание, способное вместить любой культурный смысл, поскольку он изначально признается ограниченным. Такой тип сознания изначально настроен на манипуляцию элементами различных культурных традиций, превращаемых при таком отношении в мертвый материал.

Кроме того, объективное соотношение названных типов по самой своей сути иерархично. Причастный тип является базовым, поскольку формирует человека как

духовное существо, связанное с Абсолютом. Эйдетический тип формирует человека как душевное существо, пребывающее в единстве с миром как Космосом. Наконец, познавательный тип формирует человека как рациональное существо, овладевающее миром как своим «сподручным» (М. Хайдеггер) материалом. Если эти типы не будут поняты именно как неизменно сопричастные, но иерархически соотношенные, то это приведет лишь к глубокому расщеплению сознания, ценностному релятивизму и, в конечном счете, к неспособности различать реальность и ее иллюзорные симулякры.

Вместе с тем, предложенная В.С. Библером классификация задаваемых культурой типов мироотношения весьма плодотворна. С ее помощью можно диалогически соотносить различные локальные культуры, однако совсем по другому принципу. А именно, исходя из того, что в каждой из них всегда присутствуют все три типа, но в различных «пропорциях» и формах своего осуществления. Но именно наличие общей типологической «матрицы» делает их всегда в определенной степени взаимно «прозрачными» друг для друга. Такой «матрицей», выполняющей функцию универсального «кода» человеческой культуры, опосредующего взаимодействие любых ее локальных «областей», может быть концепция трех типов метасмыслов. Она достаточно четко соотносится с типами мироотношения, о которых пишет В.С. Библер, но без абсолютизации их исторически преходящих форм. В частности, это соотношение следующее: причастный тип – с метасмыслом трансценденции, эйдетический тип – с метасмыслом витальности (в его самом глубоком, «космоцентрическом» смысле этого термина); познавательный тип – частный случай реализации метасмысла транскреции.

«Стереоскопичность» любой локальной традиции, сохраняющей в себе (в большей или меньшей степени) своеобразный «микрокосм» Культуры как таковой, и является «ключом» ко всей проблеме «диалога культур». Универсалии Культуры всегда локально конкретизированы и

предметно воплощены. Для того чтобы освоить их в большей степени, чем они даны в какой-либо из локальных культур, нужно сначала освоить их именно в этой локальной форме как родной и единственно возможной. И только после этого можно позитивно преодолевать ее ограниченность – но не путем отторжения, а путем ее обогащения. Если же с самого начала занять позицию игровой отстраненности по отношению ко всем локальным культурам как таковым – то это и означает с самого начала отрезать себе путь к постижению Универсального, поскольку оно всегда конкретно. Невозможность восприятия универсальности вне и помимо ее ограниченной, но «родной» для нас формы задана онтологически, однако требует своего осознания на уровне нравственной рефлексии – в виде императива смиренной любви к своей культурной родине.

Исходными здесь являются три онтологические презумпции: 1) о наличии универсального «кода» человеческой культуры как таковой, благодаря которому в принципе достижимо «сквозное» взаимопонимание любых ее локальных субъектов; 2) об уникальности любого локального субъекта культуры, благодаря которой он всегда представляет интерес для других; 3) о «пограничности» любого феномена культуры, в силу которой он раскрывает свою собственную сущность только во взаимодействии с иным, с «вненаходимой» по отношению к нему реальностью. Последняя из названных презумпций сформулирована в известном тезисе М.М. Бахтина об отсутствии у «культурных областей» своей «внутренней территории».

Краткое рассмотрение проблематики, связанной с необходимостью содержательной концептуализации термина «метасмысл», позволяет сделать ряд обобщающих выводов. 1) Неклассическая категория «смысла» как «способа проявления бесконечного в конечном» приобретает эвристическую полноту только после восхождения к ее предельным содержательным основаниям, которые логично фиксировать термином «метасмысл». 2) Целесообразно выделять следующие типы метасмыслов: витальности (общность простого воспроизводства жизни), трансгрессии



(общность стремления к личностной самоактуализации), трансценденции (общность причастности к сакральному). 3) Универсальные типы мироотношения, «логики культуры» (В.С.Библер), в целом достаточно четко коррелируют с типами метасмыслов: «причастный» тип – с метасмыслом трансценденции, «эйдетический» тип – с метасмыслом витальности; «познавательный тип» – с метасмыслом трансгрессии. 4) Особую сферу содержательных определений метасмыслов, требующую дальнейшего анализа, составляют концепты причастности и границы, а также особый парадокс «двойничества»; они определяют универсальные закономерности функционирования смыслов в культуре, и поэтому могут рассматриваться в качестве моделей метасмысловой динамики культуры.

**Список литературы:**

1. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М.: CODA, 1997. 422 с.
2. Библер В.С. От наукоучения – к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. М.: Политиздат, 1991. 413 с.
3. Козелецкий Ю. Человек многомерный. Психологические эссе. К.: Лыбидь, 1991. 212 с.
4. Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. М.: Лабиринт, 1994. 96 с.

**WORLDVIEW MATRIX OF COMMUNICATIV REALITY**

*Abstract:* The philosophical problem of worldview matrix of communication is considered in this article. The concept of “metasense” is considered as the fundamental principle of human worldview. It has been accentuated that different types of metasences are correlated with all types of culture. The paper gives analysis of anthropologic dimension of the concept of “metasence” that makes it possible to discover hidden dimensions of human existence, cultural forms of being. Typology of different “metasences” as a basic level of communication is proposed in the article.

*Key words:* communication, sense, metasense, types of culture.

**ИДЕНТИЧНОСТЬ: СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ ПЛАН  
СОВРЕМЕННОСТИ**

**УДК 130.3**

---

**Довгаленко Наталья Владимировна**

Кандидат философских наук,

Доцент кафедры философии

ФГБОУ ВО «Саратовский государственный  
технический университет имени Ю.А.Гагарина»

Россия, г. Саратов

E-mail: dovgal30@rambler.ru

---

В статье исследуется проблема идентичности, раскрытая автором через два актуализированные современной философией понятия: «личность» и «субъект». Личность представляет собой подвижную духовную субстанцию, образ человека, связанный с проживанием, делом, изначально определенный ипостасной природой божественного. Субъект же, в некотором смысле ресакрализованная личность, устремлен к отождествлению с «другим»: рационально осмысленным, уникальным. Именно образ несет содержательные ориентиры для опознания человечности.

*Ключевые слова:* идентификация, личность, субъект, образ, слово, знак.

Проблема идентичности и самоидентичности пребывает сегодня на пике философской рефлексии, хотя корни ее уходят еще в греко-римское осознание человеком собственной сущности. Круг глубинных понятий здесь широк и каждое из них в свой культурный период открыло важнейшие аспекты оснований человечности и нацелило на их охранение, собирание, понимание. Среди них «самость», «душа», «дух», «личность», «субъект». Каждое из них требует отдельного исследования, «наброска» на уже открытую и выявленную сознанием зону предметности,

обнаружения знаков или «следов» пребывания, проявления. Современность ведет разговор о, опознает чаще всего два плана человека: обличенность и субъектность.

Философское понятие «личности» актуализировалось христианской философской мыслью, хотя до сих пор пребывает в становлении и само-раскрытии. Смысловым основанием личности является «ипостась» - важнейшая категория христианского богословия – буквально с древнегреческого «сущность, основание». В разворачивании сущности человека, именно христианством открываются горизонты ранее не входящие в при-роду человечности: деятельность (дело), проживание, поступок. «Лицо же – и как откровение, как обнаружение Его через дела, вследствие того, что мы даем знать о себе посредством лица» [1, с. 43]. И. Дамаскин отмечает, что лицо открывает частное, но не как часть естества или родового начала, но как одно неделимое, входящее в часть человеческого рода. Лицо пребывает «отсветом» сущности в протяжении дел, поступков, слов. Человек «отличается» в выставлении своего естества, прежде всего, через мышление, речь, выговаривание.

Говорение является одной из важнейших практик обретения своей сущности через осмысление (созерцание границ «самости»), понимание (освоение, расширение духовного пространства), исповедание (выставление потаенного «другому»). Внутреннее слово образует топос личности, где происходит жизнь духа, его устроенность, томление, радость и пр. Слово есть та одновременно форма и субстанция, которая наполняет и со-держит логос, основу человечности, данной через разумность и жизнь. Именно слово становится началом и завершением мысли, которая, в свою очередь, посредством памяти образует духовный мир человека. «Само слово объяснить нельзя, так же как и мысль: ни слово, ни мысль в этом смысле не имеют генезиса, не возникают, но суть. Объяснить мысль можно только мыслью же или мыслью о ней, что есть явный порочный круг; равным образом и объяснить возникновение слова можно только через слово...» [2, с. 28]. С. Булгаков рассматривает слово и мышление в синкретизме, указывая на невозможность

определить источник порождающей силы речи или размышления, так как они действуют всегда в единстве.

«Истолкование себя», понимание себя всегда содержит внутренний смысл помещения в пространство проговаривания, опознания через сравнение с истинным Лицом. Таким образом, глубинная идентификация осуществляется в соответствии с божественным «образом», по которому происходит творение человека. «Образ», безусловно, достаточно точно и строго определяет границы человеческой сущности, однако он, вместе с тем, содержит момент затемненности, связанный с внутренними движениями и смещениями духа, подверженностью отпадения от истины. Толкование себя – это «выговаривание» истины о собственной самости «другому», Божественному. В пределе же, истинное говорение о себе всем, сообществу, выведение и видение в себе истинного слова, слова правды, ибо лишь дела, проживание, осуществление себя способно в полноте актуализировать человеческое бытие.

Практика покаяния, обета, молитвы выступает внутрицерковным личностным проявлением и сообщением. Церковь и понимается как личное общение, где существует возможность встречи подлинного, истинного лица и затемненного, упавшего во грех. Постепенно практики идентификации выходят за рамки церковной риторики и становятся социально-направленными, обретают материальную составляющую, в них определяющим становится выговаривание социально «другому». Их область связывается и с государственной властной деятельностью, и с хозяйствованием, и с образованием, и пр. В общественном сознании соединяются два плана идентификации: глубинный, духовный и социальный. Они образуют модель христианского подвига, потому особое значение приобретает путь «святости». Истинный образ, идентификационная модель святого становится для человека определяющей в обличении. Она и сегодня не исчерпала своего потенциала.

Однако акценты обличения смещаются далее. Личность покидает горизонт духовного топоса и погружается во внешнюю, социальную сферу. «Я» знаю о себе, потому что

обо мне высказал «другой» - такова логика порождения социальной субъектности. «Я» присутствует в двойной рефлексии, оно конституируется для себя через «другого». Образы, созданные рациональным проектом мысли, осваивающим «самость» в абсолютной открытости для себя, обладающие устойчивостью в социальном мире, коммуникациях, дающие хороший результат в процессе приспособления начинают играть все большую роль в идентификационных процессах. Но субъект не так поверхностен. Он ищет возможность самостоятельного со-зидания образа, он занят основанием. Это все же «последний аватар мета-физики» [3].

Слово встраивается в существо коммуникативных, знаково-символических, социальных и других практик субъекта. В большей степени оно означает проявления самого духа, тяготея к выражению в форме знака, структуры, текста. Субъект как знак культуры поставлен в определённый тип отношений, условий, возникающий между вещами, зеркально опосредуя, замыкая на себе коммуникацию, взаимодействие, выражение. Однако это только «кажимость» замыкания, поскольку субъект, являясь источником активного действия, постепенно переносит его на другие элементы социума, культуры. Личность уже давно поглощена массой. Да и масса сама, по словам Ж. Бодрийяра, стала из разрушающей и созидающей структуры (К. Маркс) структурой импловивной, или поглощающей всякий смысл, не претендующей на самовыражение, услышание, а лишь на поглощение, распад [4].

Поиск себя, приемлемые образы, идентификация в такой реальности становится чем-то надуманным, игровым. Хотя именно здесь возникает З. Фрейд, определяющий культуру через табуирование и возвращающий истинный образ «отца» через разворот к естественному, телесному, родовому началу. Практики, связанные со словом здесь переводятся на уровень выговаривания, исповедания бессознательного, «вытесненного». Субъект оказывается зажат между живой энергией пола и культурой. Дух, мечущийся, отраженный лишь в единственном преломлении

родового, не исчерпывает себя в горизонтах осознанного проявления. Ему не хватает утраченной, забытой свободы, логоса, слова становятся тенью сна. А язык превращается в не артикулированный «шум языка».

Образ человека лишь «примеряемая одежда» на каждый день. Он обрастает деталями, усложняется, рационализируется. Под него подгоняется социально приемлемый, обобщенный «другой». Социальный стиль в различных видах: секс-символ, топ-менеджер, популярный политик, спортсмен – это всегда не «Я», а «другой». Главным атрибутом образа становится уникальность, редкость, неповторимость. Телесность, преодолевшая субъекта, ибо страх последнего перед ее таинственной властью, потенцией сегодня очень возрос, вообще снимает вопрос об образе. Тело предполагает «выкраивание» «чего-угодно», образ здесь слишком вариативен, неповторим.

Насколько различаются понятия «личность» и «субъект» становится ясно именно в современной культуре. Связанные событием порождения они заполняют лакуны идентичности человека совершенно по-своему. Субъект – «игрок» социального пространства, он деятельно-активная структура, осваивающая, познающая, устремленная на постоянный пере-ход, «блуждание» по уровням социального мира, системы познания; «мерцающая» подвижная форма, то появляющаяся, то исчезающая. Личность – определяют, актуализирует «самость», ее реальность духовно-практическая, она нацелена на дело, поэтому творчество, порождение, смысл – ее удел. Идентификация в виде личности говорит о том, что человек осознает свое смысловое предназначение, стремится состояться как особая родовая сущность, наделенная особым «протяжением» дел, поступков, жизненных свершений. Субъект – это идентификация человека как определенного знака культуры, реальности социума. Своеобразной системой ориентиров здесь будут выступать символические, синтагматические и другие отношения знаков. Для субъекта важен уже контекст, условия, где он очень хорошо видит себя и управляет своим

## **VIII международная научно-практическая конференция**

поведением, намерениями, целями, встраиваясь в среду смыслов, деятельностных отношений.

Пожалуй, и та, и другая идентификационная модель дополняют друг друга сегодня. Они открывают пространство обличения человечности, ее подвижность, ее свободу в самоосознании, понимании. В них человеческое бытие реализует новый проект проживания. И критическая позиция по поводу забвения духовного, развенчания «тайны», ухода человека в систему прагматического, знакового может быть оставлена только лишь по тому, что эти модели до сих пор остаются жизнеспособны, и почему-то не уничтожают друг друга. Опасность находится в другом – окончательном преодолении человеческого, но это уже другая философская проблема.

Список литературы:

1. Св. Иоанн Дамаскин Точное изложение православной веры. М., Отчий дом. 2011. 480 с.
2. Булгаков С.Н. Философия имени. СПб., 1998. 447 с.
3. Бадью А. Манифест философии. URL: [http://royallib.com/read/badyu\\_alen/manifest\\_filosofii.html#0](http://royallib.com/read/badyu_alen/manifest_filosofii.html#0) (дата обращения: 23.09.2016)
4. Бодрийяр Ж. Фантомы современности / Призрак толпы. М., Алгоритм. 2007. 272 с.

## **IDENTITY: SOCIO-PHILOSOPHICAL PLAN OF MODERNITY**

**Dovgalenko N. V.**, Ph.D., associate professor, department of philosophy, Saratov State University named after Gagarin Y.A., Russia, Saratov, e-mail: dovgal30@rambler.ru

*Abstract:* In the article the problem of identity disclosed by the author through two updated philosophical concepts: "identity" and "subject". Personality is a moving spiritual substance, the image of the person associated with accommodation, business, and certain hypostatic divine nature. The subject, in some sense, desacralized personality directed to the identification with the "other": rational meaningful, unique. This image bears meaningful benchmarks to identify humanity.

*Key words:* identification, identity, subject, image, word, sign.

## СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ЦЕННОСТИ РЕПУТАЦИИ ЧЕЛОВЕКА

УДК 1:316+330.8

---

**Емелеева Лилия Фаридовна**

Аспирант кафедры «Философия» гуманитарного факультета  
ФГБОУ ВО «Ульяновский государственный технический  
университет»

Россия, г. Ульяновск

E-mail: emlf@yandex.ru

---

Социально-экономическое понимание репутации обусловлено социокультурными обстоятельствами жизнедеятельности человека. Комбинация диалектического и феноменологического методов позволяет описать условия формирования репутации, определить специфику ее экономического содержания в Новое время и в современности.

*Ключевые слова:* общество, природа человека, ценности, репутация, мнение, экономическая активность, взаимоотношения.

Репутация представляет собой характеристику человека, сложившуюся на основе обобщения различных мнений людей, находящихся с ним в непосредственных или опосредованных связях. Представления об аффективном поведении человека, выдвинутые английскими мыслителями Нового времени (Т. Гоббс, Дж. Локк, А. Смит и др.), основаны на признании естественной природы человека, испытывающей влияние социокультурных условий, в результате действия которых одни свойства человека нивелируются, другие формируют представление о человеке как способном взаимодействовать в обществе [3. С.14]. В связи со сказанным репутация, представляет собой актуальное проявление человеческой активности. Образованная в результате соединения субъективных



мнений, репутация оформляется в характеристику человека, не такую динамичную, как мнение о человеке. Однако репутация предполагает стороннюю оценку действий человека, их соотнесение с принятыми нормами, ценностями, результатом которого является положительная репутация, демонстрирующая успешную социализацию человека, либо отрицательная – свидетельствующая об отчужденной позиции человека в обществе, так как разрушенную репутацию тяжело восстановить [1. С. 89]. Так или иначе, репутация характеризует качество взаимодействия человека с обществом, презентует сферы взаимодействия и социальную роль человека.

Целостность содержания репутации раскрывается в экономическом и моральном аспектах. Экономическое значение репутации связано с возможностями повысить материальное благосостояние за счет положительного мнения, сложившегося в окружающем сообществе. Моральный аспект необходимости поддержания репутации, заботы о ней, связан с потребностью в признании, формировании собственного социального, культурного капитала. Репутация характеризует степень доверия к человеку – носителю знаний, информации, опыта. В экономической практике деловая репутация, выступая нематериальным активом, способна приносить материальные выгоды. Система договорных отношений всегда предполагает возможный риск, однако, несмотря на это, строится на условиях взаимного доверия. Без этих допущений не состоялся бы самый первый обмен. Экономическая ценность доверия, вызываемого репутацией, заключается в возможности развивать материально-хозяйственные отношения.

Изменения социокультурных условий существования общества в ходе истории привели к трансформации понимания репутации и ее значения в социальной реальности. В повседневной (бытовой, профессиональной) жизнедеятельности современный человек сталкивается с огромным разнообразием информации, имеющей различную степень достоверности, истинности, необходимости,

полезности. Усугубляющим фактором является постоянный рост количества источников информации: от традиционных устных и письменных до электронных средств массовых коммуникаций (телевидение, информационно-коммуникационные сети). Преодолевая ситуацию неопределенности, человек по-разному проявляет свойственную его природе активность: конструктивно либо деконструктивно. При этом средства массовой коммуникации способны влиять на человека, вызывая деструктивные реакции. В подобных обстоятельствах одним из способов преодоления дисгармонии и направления активности в конструктивное, рациональное русло может стать помощь эксперта в отборе информации, позволяющей достичь запланированных целей.

Возникновение экспертного знания обусловлено трансформацией понимания истины. Когда истина требует понимания, она уже не может быть абсолютной, и тогда экспертная оценка получает широкое распространение в социальном познании. Экспертная оценка всегда вероятностная, основана на способности эксперта давать рекомендации в условиях неопределенности. При этом доверие к эксперту и, соответственно, его репутация базируются на признании авторитета эксперта. Доверие тем более возрастает, если заинтересованное сообщество знает о бескорыстии эксперта [5]. В этом также можно обнаружить парадокс. Информированность о бескорыстии экономически выгодно отражается на репутации эксперта. Экономические взаимоотношения людей в самом общем виде представляют собой совокупность транзакций (будь то коммерческая сделка на электронном аукционе либо покупка товара ближайшем магазине). В любом случае информированность о репутации продавца (в данном случае эксперта купли-продажи) имеет определяющее значение. При этом авторитет эксперта также требует подтверждения, то есть без доверия ценность экспертных оценок теряет свою значимость [2. С.33]. Однако в современных условиях доверие претерпело существенные метаморфозы, утратило функцию качественной характеристики репутации и стало продуктом

масс-медиа. В подобных условиях доверие становится конструктом и определяется способностью средств массовой информации создавать образы и мифы, способные влиять на массу людей, манипулируя их ценностными ориентациями. Таким образом, репутация эксперта вполне может представлять искусственную конструкцию, не соответствующую действительному содержанию носителя данного образа.

С одной стороны, широкий доступ к различным источникам информации, позволяет при определенных усилиях составить мнение о репутации человека. С другой – это мнение является результатом стратегии заказчика данного продукта – репутации [4. С.110]. Как следствие, экономическое ценность репутации в современную эпоху не теряет актуальности для большинства членов общества. Однако объективные социокультурные изменения в понимании общественного устройства, обуславливающие тотальное сомнение, порождающее тотальное недоверие к самим исходным основаниям устройства европейского общества, получили свое проявление в разных сферах жизни общества.

Доступность информации о репутации способна дисциплинировать человека-владельца репутации и обуславливает необходимость постоянно ее обновлять, следить контролировать. Таким образом, обстоятельства, открывающие свободу действий, со временем начинают действовать на человека как ограничители этой самой свободы и приводят к пониманию последней в традиции ответственности, а не вседозволенности.

В Новое время репутация человека представляла собой пребывающее в процессе становления явление социокультурных отношений. Вбирая в себя различные мнения представителей заинтересованного сообщества, репутация качественно менялась соответственно результатам активности ее носителя. Обретение репутации свидетельствовало о признании авторитета в сообществе профессионалов, выражении доверия к опыту, профессиональным знаниям и качествам их обладателя,

идентифицировало ее владельца с данным сообществом и требовало соблюдения принципов данного сообщества. В целом данные положения не утратили актуальности.

Современные условия высокой неопределенности и связанной с ней напряженности, характеризуют практически все сферы европейского общества. Они постоянно ставят человека перед необходимостью выбора. В таком обществе человек утрачивает опору. Осознание вероятности жизненных перспектив мотивирует человека по-разному и непредсказуемо реализовать собственную природу. Использование потенциала методов экспертных оценок наряду с преимуществами применения информационно-коммуникационных технологий, расширяющих инструментарий наукометрических методов, открывает возможности достижения гармонии как цели и, одновременно, ценности, свойственной природе человека, и определяет его удовлетворенность собственной позицией в социальном пространстве.

Список литературы:

1. Баева Л.В. Ценностные основания индивидуального бытия: опыт экзистенциальной аксиологии. М.: Прометей, 2003. 240 с.
2. Брысина Т.Н., Гильмутдинова Н.А. Авторитет в мире традиций и свободы. / Актуальные вопросы общественных наук в современных условиях развития страны. Сборник научных трудов по итогам международной научно-практической конференции. 2016. С. 32-34.
3. Брысина Т.Н., Емелева Л.Ф. Место социально-философской онтологии в экономической теории (на материале произведения А. Смита «Исследование о природе и причинах богатства народов») // Вестник Ульяновского государственного технического университета. 2014. № 3 (67). С. 13-16.
4. Макаревич Э.Ф. Об эффективности коммуникационного воздействия // Знание. Понимание. Умение. 2015. №1. С. 106-127.
5. Ориджи Г. В чужих глазах // Отечественные записки. 2014. № 1 (58). [Электронный ресурс]. URL:<http://www.strana-oz.ru/2014/1/v-chuzhih-glazah>. (дата обращения: 30.07.2016).

**SOCIO-PHILOSOPHICAL FOUNDATIONS OF THE ECONOMIC VALUE OF PERSON'S REPUTATION**

**Emeleeva L.F.**, Graduate student, Philosophy departments of humanitarian faculty, The Ulyanovsk state technical university, E-mail: emlf@yandex.ru

*Abstract:* Socio-economic comprehension of reputation caused by the sociocultural circumstances of human life. The conjunction of phenomenological and dialectical methods allows to describe the conditions under which reputation is formed and to determine the specifics of its economic purport in new times and the present.

*Keywords:* Society, human nature, values, reputation, opinion, economic activity.

## СОЦИАЛЬНАЯ РАБОТА КАК ОБЩЕСТВЕННЫЙ ФЕНОМЕН: ЭВОЛЮЦИЯ ЦЕННОСТНЫХ ОСНОВАНИЙ

УДК 167.7; 364

---

**Иванова Евгения Михайловна**

Кандидат философских наук

Доцент кафедры философии и методологии науки

Одесский национальный политехнический университет

Украина, г. Одесса

E-mail: enito07@gmail.com

---

В статье представлен анализ эволюции понятия «социальная работа». Показано, что социальная работа как вид социальной активности имеет давние исторические корни, находит отображение в виде определенных этических требований и заложена в концепциях практически всех религиозных течений. Расширение предмета социальной работы, повышение ее значимости до уровня глобальной, само многообразие подходов к социальной работе, ограниченность ресурсов, необходимость готовить квалифицированных работников и иные факторы современной жизни делают необходимым теоретико-методологическое осмысление социальной работы как неотъемлемого атрибута жизни почти каждого государства и признанным фактором международной жизни.

*Ключевые слова:* социальная работа, благотворительность, ценности, общественная деятельность.

Одним из первых спорных вопросов, которые возникают у исследователей социальной работы, является вопрос относительно времени возникновения социальной работы, этапов ее развития, философско-идеологических оснований. Единого ответа на вопрос, о том, когда и почему возникла такая деятельность, как социальная работа, нет. Более того, даже сами социальные работники расходятся в

определении того, что следует понимать под словосочетанием «социальная работа».

В широком смысле социальной работой можно называть любую деятельность, которая носит социально-полезный характер, например, деятельность реформаторов Сперанского или Столыпина, которых, тем не менее, сегодня никто не назовет социальными работниками в профессиональном смысле этих слов.

В более узком значении социальную работу в литературе довольно часто сводят к благотворительности. В свою очередь, в благотворительность включают широкий спектр национальных, религиозных, исторических, социально-философских традиций общественной и личной помощи.

Историю возникновения практики благотворительности относят к древним временам. Уже в Древней Греции происходит выделение этого социального явления в определенную сферу человеческой деятельности, отделенной от других. Во всяком случае, невозможность заниматься благотворительностью «великодушному человеку» Аристотель выставляет как один из аргументов против платоновской концепции идеального государства: «...при общности имущества для благородной щедрости, очевидно, не будет места, и никто не будет в состоянии проявить ее на деле» [3].

Действительно, при анализе истоков социальной работы, по крайней мере, в том смысле, как она понимается в Западном мире, нельзя не принимать во внимание тот путь, который проделали древнегреческие мыслители в поиске ответов на вопросы о благе, добродетели. Поэтому, в данном случае, важно обратить внимание не столько на практический социальный опыт древних греков, сколько на философские идеи мыслителей, которые легли в фундамент теоретико-методологического анализа вопросов социальной помощи в дальнейшем. Чтобы понимать смысл и значение социальной работы, по-видимому, необходимо начинать не с описания сугубо практических ее аспектов а с теоретического осмысления, а здесь не обойтись без анализа

взглядов древнегреческих мыслителей на такие явления как добродетель, сострадание, взаимопомощь и т.д.

Так, из диалога Платона «Менон» можно узнать, как понимал происхождение добродетели участник диалога Сократ. «Добродетель – это результат божественного дара, или божественного жребия, который человек получает независимо от знания. Чистое знание есть результат только философского воспоминания потусторонних истин, так что добродетель, будучи знанием, в своей основе тоже является результатом этого потустороннего воспоминания. Однако такая добродетель труднодостижима, и фактически добродетельные люди руководствуются не этим точным знанием, а только правильным мнением. Это правильное мнение отличается от точного знания неустойчивостью и текучестью, а также непониманием того, что само оно возможно лишь благодаря чистому знанию, которое только и спасает его от сплошной текучести и непостоянства» [8. С. 41–44]. И дальше, Сократ говорит о том, что в жизни надо руководствоваться хотя бы этим правильным мнением, несмотря на то что без точного знания оно ничем не отличается от пророческого или поэтического вдохновения.

Эти соображения Сократа не теряют своей актуальности и сейчас. Благотворительность, которая получила распространение в современном обществе, является не чем иным, как душевным порывом, в конце концов, все же «правильным мнением», которым руководствуются добродетельные (по Сократу) люди. А какое-либо «точное знание» в этой сфере почти не достижимо. Очень многие современные благодетели придерживаются такой точки зрения, и связывают свою благотворительность с острой внутренней потребностью помогать, причину появления которой не могут высказать или как-то определить. И по-прежнему большинство попыток рационального объяснения благотворительности упираются в философскую проблему происхождения и бытия морали.

У Платона и Аристотеля трудно обнаружить указание на то, что благотворительность не только индивидуальный



порыв, но и деятельность, которую может или должно осуществлять государство. В «Законах» Платон пишет, что «...Бедность заключается не в уменьшении принадлежащего имущества, а в увеличении ненасытности» [10. С. 210]. Таким образом, он подчеркивает отрицательное отношение к бедности (равно как и богатству).

Здесь важно обратить внимание на момент, связанный с личной ответственностью человека за свою бедность. То есть «увеличение ненасытности» вызывает справедливое порицание, и здесь не может быть и речи о помощи таким людям. Эта этическая проблема будет возникать и во все последующие времена, и немалое значение она приобретает сегодня, попадая в круг философских проблем «потребительского общества».

Так же и Аристотель в «Никомаховой этике» делает акцент на нравственной стороне благотворительности. Он говорит о том, что добродетелью человека является дружелюбие, человеколюбие. С помощью такой добродетели, как дружба, человек совершает переход от индивидуальной жизни к общественной. Так, «поступки, сообразные добродетели, прекрасны и совершаются во имя прекрасного. Следовательно, и щедрый будет давать во имя прекрасного и правильно: кому следует, сколько и когда следует, и так далее во всем, что предполагается правильным даянием» [2. С. 122]. Выражением аристотелевской этической традиции в современной социальной работе стала мысль о том, что человек должен действовать справедливо не потому что его обязывает к этому закон, а потому что он искренне стремиться так поступать. Из всех добродетелей особое значение Аристотель придает рассудительности: «...назначение [человека] выполняется благодаря рассудительности и нравственной добродетели, ведь добродетель делает правильной цель, а рассудительность [делает правильными] средства для ее достижения» [2. С. 187].

Важно то, что вопрос благотворительности по отношению к другому человеку, уже в те времена, не трактовался односторонне – лишь в альтруистическом ключе.

Древнегреческие мыслители признавали также негативные стороны и последствия чрезмерной помощи или помощи, направленной не по нужному адресу.

Однако Аристотель обращает внимание и на социальный аспект благотворительности. По его мнению, платоновский проект идеального государства неприемлем не только потому, что неестественен (отказ от привычной семьи, от частной собственности и т.д.), но еще и потому, что государство должно быть таким, чтобы обеспечивать возможность морали, в том числе и возможность для «великодушного человека» (аристократа духа) осуществлять благотворительность [3]. Однако и Аристотелю не приходит мысль вменить благотворительную деятельность в обязанность самого государства.

Такие знаменитые Римские стоики как Сенека, Марк Аврелий в своих сочинениях, касаясь вопросов милосердия и добродетельности, тоже не выводили тему благотворительности за пределы определения нравственной жизни человека, но подчеркивали рациональный момент: милосердие должно быть разумным. Сенека писал в «Нравственных письмах к Люцилию»: «Ошибается, кто думает, будто нет ничего легче, чем дарить: это дело чрезвычайно трудное, если распределять со смыслом, а не разбрасывать как придется, повинуюсь первому побуждению. Вот человек, которому я обязан, а этому возвращаю долг; этому я приду на помощь, а того пожалею; вот достойный человек, которого надо поддержать, чтобы бедность не сбила его с пути или не задавила совсем; этим я не дам, несмотря на их нужду, потому что если и дам, нужда их не уменьшится; кому-то я сам предложу, кому-то даже буду всовывать насильно. В таком деле нельзя допускать небрежности» [11. С. 111–112].

Марк Аврелий в сочинении «Наедине с собой» называет различные добродетели, среди которых присутствуют щедрость и благотворительность. Как и Сенека, он пишет о том, что помогать другим следует «по мере возможности и поскольку они заслуживают» [1]. Быть добродетельным по Аврелию, это значит подчиняться разуму

и гражданственности. Разумная деятельность на благо людей является идеалом, к которому следует стремиться.

Опыт античных философов можно считать первым в осмыслении и объяснении природы благотворительности. Философские идеи тех времен до сих пор отражаются в современных общественных взглядах на необходимость помощи нуждающимся, влияют на формирование теоретических представлений о благотворительности, о социальной работе как практики помогать другим. Однако весь этот опыт не выходил за пределы здравого смысла и непосредственных жизненных наблюдений. Не было и речи о научном обосновании необходимости каких-либо видов благотворительности, не говоря уже о социальной работе – именно как о социально необходимой работе.

Точно также не шла речь о социальной работе в том смысле, как мы сегодня обозначаем определенный род (а также функцию) в деятельности государства и отдельных организаций, в рамках религиозной морали, но там имелось определенное идеологическое обоснование благотворительности. В позднее средневековье и в эпоху Возрождения благотворительность стала мыслиться как составная часть идеи гуманизма. Сострадание, сочувствие, любовь к ближнему предполагались всеми мировыми религиями. Появилось и понятие филантропической деятельности.

Практически все религиозные системы в своей основе обнаруживают ряд правил, догматов, установок на оказание помощи людям, оказавшимся в тяжелой жизненной ситуации или требующих специального ухода. (Можно обратиться к таким древним собраниям принципов милосердия и гуманизма как Библия, Талмуд и др.). Во всех мировых религиях исповедуются общие принципы, которые затем стали составной частью гуманизма – такие, как любовь к ближнему, сострадание, сочувствие.

В исламе, одним из обязательств каждого мусульманина является милостыня – закят (араб. «очищение» – обязательный ежегодный налог, размер которого достигает в среднем 2,5 % от прибыли или имущества). Считается, что

люди, которые отдают часть средств на добродетельные цели, заслуживают награды от Аллаха: «Те, которые тратят своё имущество на пути Аллаха и потом то, что истратили, не сопровождают попреками и обидой, им – их награда от Господа их, и нет страха над ними, и не будут они печальны» (2:264) [7]. Коран не только определяет милостыню как один из «столпов ислама», но и указывает на её назначение: «Милостыни – только для бедных, нищих, работающих над этим, – тем, у кого сердца привлечены, на выкуп рабов, должникам, на пути Аллаха, путникам» (9:60) [7]. В исламе также существует разновидность дополнительной милостыни – садака, которая реализуется или в виде единичного подаяния, или в виде какого-то искупительного действия.

В буддизме главным принципом морали является помощь другим. «Заботьтесь о других всегда. Если вы не можете помогать им, то хотя бы не причиняйте вреда. Такова суть практики нравственности» [6. С. 94]. Важным положением буддизма выступает ненасилие, что определяется верой в закон кармы, согласно которому, моральные и аморальные поступки приносят соответствующие следствия. Сострадание в буддизме трактуется следующим образом: «Подлинное сострадание распространяется на все чувствующие существа, а не только на ваших друзей, членов семьи или тех, кто находится в бедственном положении» [6. С. 77].

В буддийском учении не остаются без внимания и рациональные основания милосердия, которые побуждают человека к совершению благих поступков: «Подлинное сострадание основано на размышлении. Обычное же сострадание или любовь ограничены желаниями или привязанностями» [6. С. 78]. Здесь “размышление”, как основа сострадания, выступает предпосылкой к рациональному, более строгому взгляду на благотворительность. Подобная идея близка рассуждениям Аристотеля и Сенеки о рассудительности в вопросах помощи.

Таким образом, не только философские, но и религиозные учения содержат как моральные установки на

благотворительные поступки, так и указывают на определенный «рецепт», по которому эта помощь должна реализовываться. Вопрос о необходимости благотворительной деятельности неразрывно связан с вопросом о том, как организовать такую деятельность. Часто в религиозных системах, особенно в исламе, строго регламентируется сумма и время пожертвований, подробно определяется регулярность и доля подаяний для разных категорий граждан.

Христианство в этом отношении не составляет исключения, милосердие – один из важнейших компонентов в христианской системе ценностей. В книгах Евангелия часто можно встретить указания на совершение благих поступков. «Чрезвычайно показательно, – говорит Папа Иоанн Павел II в Энциклике о божьей любви к человеку, – что первое слово Христа было обращено прежде всего к беднякам, лишенным всяких средств к существованию, пленным, к слепым, не могущим созерцать красоту творения, к тем, кто на сердце имел страдание, к тем, кто пострадал от социальной несправедливости, и, наконец, просто к грешникам» [9]. При этом милосердие проявлялось не только в материальном воздаянии, но и в духовном «лечении». Тема сострадания и милосердия была основной в проповедях Иисуса Христа. Уча милосердию, Христос широко пользуется притчами (можно вспомнить притчу о блудном сыне или о добром самарянине), также известен разговор Иисуса с богатым юношей: «Иисус сказал ему: если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; приходи и следуй за мною» (Матф. 19:20 – 21) [4].

Обращает на себя внимание тот факт, что в христианской традиции сострадание и благотворительность обладают в большей степени чертами общественной деятельности, чем в других религиях. Христианские церкви по всему миру выступают активными субъектами благотворительной деятельности. Вероятно, именно поэтому социальная работа, как она мыслится сегодня, наиболее развита в христианских странах.

Вряд ли стоит устанавливать “точную дату” возникновения социальной работы. Хотя бы по той причине, что в широком смысле социальная работа (как любая социально-полезная деятельность) существовала во все времена и была обусловлена не столько внешними социальными установками, сколько моральной потребностью человека творить благо и быть милосердным. Хотя значение христианской культуры для развития идей благотворительности, несомненно, велико. На христианской почве развивались философские идеи относительно сострадания, помощи, милостыни и др. Так, существовавшая идея о том, что милостыня имеет силу «покрывать грехи», в эпоху Возрождения привела к значительным злоупотреблениям при получении индульгенций за денежные пожертвования. Подаяние милостыни стало связываться с надеждой на лучшую загробную жизнь, попадание в Рай. С этим связано превознесение бедности, которую стали считать более высоким состоянием, нежели богатство. Идеализация бедности отнюдь не способствовала установлению социального равенства.

Пожалуй, становление понятия социальной работы в современном смысле слова можно было бы более или менее уверенно отсчитывать с эпохи Реформации. Протестанты, в частности, Мартин Лютер, подвергли жесткой критике сложившиеся в обществе принципы благотворительности. Лютер видел в неконтролируемой раздаче милостыни главный фактор стимуляции профессионального нищенства. Он не отрицал, что милостыня как форма поддержки должна существовать, но считал, что ее необходимо применять лишь в крайних случаях. И вот Лютер впервые высказывает мысль о том, что благотворительность по отношению к бедным, должна исходить не только со стороны церкви, но и со стороны общества в целом.

Так, постепенно церковь перестает быть единственным благотворителем, и общество берет на себя обязанности по оказанию помощи нуждающимся. Налогообложение становится важным элементом, регулирующим отношения бедных слоев населения с богатыми. Во многом эти

изменения были сопряжены с идеями социалистов-утопистов.

Зарождение одного из современных направлений социальной работы – социальной педагогики, да и вообще всей педагогической мысли в целом, связывается с именами ранних социалистов-утопистов – англичанина Томаса Мора и итальянца Томмазо Кампанеллы. Томас Мор, предложивший идею утопического общества, построенного на социалистических началах, развил и идею воспитания, осуществляемого самим государством, которое должно готовить всех людей к труду на благо общества и устранять противоположность между умственным и физическим трудом. Пример организации воспитания в другой фантастической республике, построенной на принципах равенства и братства, дан Т. Кампанеллой в его книге «Город солнца». Работы Т. Мора и Т. Кампанеллы связаны с возникновением педагогической мысли, позже получившей дальнейшее развитие в трудах социалистов-утопистов Сен-Симона, Шарля Фурье, Роберта Оуэна. Утопичность их проектов заключалась в том, что они считали, что изменение общества возможно с помощью воспитания, организованного на основе равенства и справедливости. И по сей день, в общественном сознании доминируют идеи, о том, что социальное благополучие общества напрямую связано с воспитанием. И если каждый гражданин усвоит в детском возрасте необходимые моральные принципы, общество избавится от множества таких социальных патологий как преступность, беспризорность, наркомания и др. Но современный мир невероятно разнообразен и дискуссии о том, какая мораль является необходимой становятся все более напряженными. В особенности, когда речь заходит о введении в школьную программу курса по «православной этике» и проч.

Но особенно идеи социальной работы как обязанности государства стали популярны только в период Великой французской революции. Понятие социальной работы в этот период включает в себя, главным образом, материальную помощь тем гражданам, которые не в состоянии сами себя

обеспечить. Философскими основаниями идеологии социальной работы в то время стали учения о взаимоотношении общества и человека. К ним относят философские концепции прав человека, развиваемые в рамках теории общественного договора, различные варианты которого содержали обоснования справедливого общественного устройства. Так, Т. Гоббс считал, что от природы люди равны между собой, и при этом каждый стремится к пользе для себя самого, видя в другом только средство для достижения этих целей; вследствие этого люди испытывают взаимный страх и хотят нанести друг другу вред либо из необходимости защитить себя и свое имущество, либо из-за жажды особого почета и привилегий; все это порождает «самую резкую вражду» [5. С. 292]. Хотя в естественном состоянии люди от природы имеют собственное право на все, у них не хватает возможностей осуществить это право из-за «войны всех против всех». «Поэтому, – заключает Гоббс, – истинный разум повелевает нам искать мира, пока есть хоть малейшая возможность на его достижение» [5. С. 292]. В этом заключается «первый и основной закон природы», из которого следует, что люди должны отказаться от каких-то своих прав, передав их некоторой другой единой воле (одного лица или одного собрания). Существенной чертой цивилизованного, или общественного состояния, по Гоббсу, является то, что люди в обществе руководствуются рациональными установлениями, принимаемыми в результате вступления в договор друг с другом. Эти идеи нашли широкое отражение в социальной политике современных государств. Забота об инвалидах, престарелых, сиротах – осуществляется на такой договорной основе, обеспечивая относительное спокойствие в обществе.

Повороту общественного мнения в интересе к социальной работе способствовал и знаменитый категорический императив И. Канта. Кант выделял в структуре человека самостоятельную нравственную составляющую, в соответствии с которой каждый человек выступает для себя внутренним законодателем. Человек, по Канту, способен «дать закон себе самому» и таким образом



противостоять чужой законодательной воле. Кантовская этика основана на том, что только рациональное решение является свободным, потому что моральность не может основываться на желаниях, интересах, а должна проистекать из человеческого разума. Кантовское понимание доброго поступка принципиально отличается от аристотелевского, во-первых, негативным отношением к эмоциональной сфере; во-вторых, представлением про моральный конфликт между разумом и эмоциями как необходимым условии идеальной моральной жизни; в-третьих, уменьшением морального веса добродетелей в пользу универсальной моральной рациональной добродетельности. В дальнейшем этика Канта наложит свой отпечаток на развитие концепций социальной работы как рационально организованной деятельности государства и общественных организаций.

Интерес к социальной работе как рационально организованной деятельности, вообще, характерен для эпохи Просвещения. И. Бентам противопоставлял традиционной морали, основанной на принципах аскетизма или симпатии, концепцию утилитаризма, согласно которой, лучшее действие – это действие, которое приводит к «наибольшему счастью наибольшего числа индивидуумов». В основе этики Бентама лежит «принцип пользы», согласно которому действия людей, их отношения должны получать моральную оценку по приносимой ими пользе.

Такой подход к оценке действия, в основе которого находится не смысл поступка и не его соответствие норме, а последствия этого действия, называют консеквенциальным. Бентамовский утилитаризм – это исторически первая и самая распространенная из консеквенционных теорий, т.е. теорий, которые говорят о том, что правильность или неправильность поступка следует определять только на основании последствий, к которым он привел.

На становление идеологии социальной работы оказала влияния основная особенность консеквенциализма – отсутствие абсолютных правил, которые нельзя нарушать. Утилитаризм, например, легко используется при планировании работы социальной службы или при

разделении дефицитных медицинских ресурсов. Задача вылечить данного конкретного человека с тяжелой болезнью отстывает перед арифметическим подсчетом количества людей, которым можно за те же деньги, но более дешевыми лекарствами, улучшить состояние здоровья. Как аристотелевскую этическую традицию, моральные императивы Канта, релятивизм (добро и зло имеют относительный характер в зависимости от характера общества и потребностей человека, а также признание и уважение негативных прав человека), утилитаризм современные авторы причисляют к важнейшим этическим концепциям, на которых строится социальная работа.

Но только в XX веке социальная работа стала неотъемлемым атрибутом общественной жизни. Современное цивилизованное общество без социальной работы государства, локальных и международных организаций становится невыносимым. Под социальной работой теперь понимают особую профессиональную деятельность, которая отлична от индивидуальной благотворительности и не сводится лишь к материальной помощи, а также стремится к строгой, научной обоснованности и претендует на статус научной теории. Однако признав социальную работу постоянным атрибутом современной цивилизации, общество в глобальном масштабе столкнулось с организацией социальной работы именно как с проблемой: материальной, организационной и теоретической.

Список литературы:

1. Аврелий М. Наедине с собой: Размышления / М. Аврелий. – К.: Collegium Artium Ing, 1993. – 148 с.
2. Аристотель Никомахова этика / Аристотель: [соч. в 4-х т.]. – М.: Мысль, 1983. – Т.4. – 832 с.
3. Аристотель Политика / Аристотель: [соч. в 4-х т.]. – М.: Мысль, 1983. – Т.4. – 832 с.
4. Библия. – М.: Российское библейское общество, 2002. – 1326 с.

## **VIII международная научно-практическая конференция**

5. Гоббс Т. О гражданине / Гоббс Т. // Соч. в 2-х т. – М.: Мысль, 1989. – Т. 1. – 367 с.
6. Его Святейшество Далай-Лама Буддийская практика: Путь к жизни, полной смысла / Его Святейшество Далай-Лама; [пер. с англ.]. – М.: София, 2006. – 208 с.
7. Коран: [изд. 3-е]. – М.: АСТ, Северо-Запад Пресс, 2005. – 522 с.
8. Лосев А. Ф. Комментарии к диалогам Платона / Лосев А. Ф. // Платон: [общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи]. – М.: Мысль, 1999. – 864 с.
9. Папа Иоанн Павел II Энциклика о божьей любви к человеку (*Dives in misericordia*) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.krotov.info/acts/20/voityla/19801130.html>
10. Платон Законы / Платон: [соч. в 3-х т.]. – М.: Мысль, 1972. – Т.3., Ч.2. – 678 с.
11. Сенека Л. Нравственные письма к Луцилию / Сенека Л. – М.: Наука, 1977. – 384 с.

### **SOCIAL WORK AS A SOCIAL PHENOMENON: THE EVOLUTION OF THE AXIOLOGICAL FOUNDATIONS**

**Ivanova Evgenya Michailovna**, PhD in philosophy, lecturer of the chair of philosophy and methodology of science. Odessa National Polytechnic University (Ukraine), e-mail: enito07@gmail.com

*Abstract:* The article presents the analysis of the notion of "social work". It is shown that social work as a social activity has long historical roots, it finds expression in the form of certain ethical requirements in almost all religious movements. The extension of the subject of social work, the increase of its importance to the global level, the diversity of approaches to social work, the limited resources, the need to prepare skilled workers and other factors of modern life make it necessary theoretical and methodological understanding of social work as an integral attribute of life of almost every state and a recognized factor in international life.

*Key words:* social work, charity, values, social activities.

## ПРОБЛЕМЫ ВОЕННОПЛЕННЫХ: В ПРОШЛОМ И БУДУЩЕМ

УДК 335.01(091) (045)

---

**Иномхўжаева Санобархон Мухаммадихоновна**

Ассистент кафедры общественных наук

Наманганский инженерно-педагогический институт

Республика Узбекистан, г. Наманган.

E-mail: niei\_info@edu.uz

---

В статье поднимается актуальная и малоисследованная на сегодняшний день тема военнопленных. Устанавливается, что в современных международных нормативных актах закреплены права человека по отношению к военнопленным. Военнопленного необходимо уважать за честь, совесть и верность воинской присяге. Любовь к Отечеству, готовность отдать свою жизнь за Родину – это величайшее качество человека любой страны. Это качество необходимо воспитывать у подрастающего поколения.

*Ключевые слова:* военнопленный, честь, совесть, верность присяге, долг, любовь к Отечеству, патриотизм.

Безусловно, проблема войны и мира – главная проблема международных отношений в течение многих веков развития цивилизации. Последнее столетие для Всемирной истории было самым напряженным в плане войн: Первая и Вторая мировые войны, не считая локальных и гражданских войн. Войны как средство приобретения новых зон материальных и духовных влияний велись непрерывно: военные историки насчитывают более 14,5 тыс. больших и малых войн. Следует отметить, что некоторые войны длились столетиями и годами: уничтожались не только материальные, но и живые силы сторон. Готовясь к войне, правители вели информационную пропаганду для создания

«образа врага» и готовили народ к будущей тотальной мобилизации.

На сегодняшний день тема военнопленных является очень актуальной и малоисследованной. Ни одна война не обходится без попадания в плен. Меняется эпоха за эпохой, и из истории мы знаем, что изменилось и отношение к военнопленным. Следует отметить, что разработка нормативов современной войны и отношение к военнопленным является самым высшим достижением человечества в контексте прав и свобод человека.

С другой стороны, данная проблема, как нам представляется, является своеобразным показателем национальной идеологии народа той или иной страны. В отдельных случаях проблема военнопленных является своеобразным характером укрепления политической власти, утверждения власти как мощной системы самозащиты, охватывающей все население страны. Несмотря на вышеизложенные особенности, она связана с общей культурой человека, любовью к ближнему, народу и Родине, этикой самосознания о принадлежности к отдельной этнической группе людей. В современных условиях ослабление национальной идеи привело к тенденции двойного гражданства и идее космополитизма. Мы также допускаем мысль о связях идеи военнопленных с другими особенностями социально-политического облика гражданина страны.

Военнопленный – это лицо, попавшее в плен во время военных действий добровольно или из-за безвыходности ситуации, когда сопротивление врагам невозможно, но следует сохранить жизнь многочисленных военных. В статьях гуманитарного права военнопленными называют лиц, попавших во власть неприятеля, во власть неприятельской державы, но не отдельных лиц или воинских частей, взявших их в плен. Жизнь военнопленных зависела от лиц, взявших их в плен. В этом плане конституционные основы правления великого Амира Тимура могут стать нормой по отношению к военнопленным. Чтобы не быть голословными, приведем пример из «Уложения Тимура»: «Я

запрещал передавать смерти пленных, предоставляя им право выбора: вступать ко мне на службу или получать свободу. Так я даровал свободу 4000 турок». Гуманизм в отношении к военнопленным регламентировался в учениях ислама как акт, поощряющийся Аллахом, как путь к спасению души.

В новейшей истории стран появилось новое отношение воюющих сторон к пленным: происходит освобождение через обмен пленными или выкуп.

История знает немало примеров, когда во время войны целыми народами или группами, или воинскими частями переходили на сторону врага. В первые годы Советской власти в Узбекистане сотрудник МВД Шермухаммад перешел на сторону басмачей, в народе его называли «Слепой Шермат». Однако этот предатель сегодня реабилитирован как борец национально-освободительного движения за независимость Республики Узбекистан. Можно привести и другой пример. В годы Великой Отечественной войны Баймирза Хайитов перешел со своей частью на сторону фашистов: они не смогли выйти из окружения. Вторая мировая война была действительно народная: в ней участвовали в буквальном смысле все слои общества, основной частью которых было мирное население, на своих плечах перенесшее все тяготы войны, в том числе и плен.

Защита Отечества – это долг настоящего мужчины. Патриотическое чувство формировалось с незапамятных времен и связано с требованием охраны своего дома, деревни, района, области и страны от агрессии любого врага. В результате мужчина приобретает статус не только охотника, кормильца, но и воина-защитника семьи и племени.

Историческое предназначение мужчины как представителя сильного пола заключалось в продолжении рода и обеспечении семьи всеми необходимыми материальными благами. Наряду с этим мужчина нес ответственность за честь семьи, охрану от любых посягательств извне. Отец как глава семьи воспитывал своих сыновей в духе патриотизма.

Патриотизм во многих странах на протяжении многих веков укоренился в религиозных верованиях, образе жизни и стиле мышления. Ярким примером может стать Япония со своей национальной философско-религиозной культурой, где статус военнопленного понижен на уровень животного. В настоящее время в Токио живет камикадзе Второй мировой войны, которого американцы спасли и вернули японцам. Однако он живет с постоянным чувством вины и страдает угрызениями совести в такой степени, что не может выйти на улицу и завидует своему брату, который погиб на войне, взорвавшись с торпедой во время атаки. Ходят слухи, что во время венных учений в современной Японии до сих пор имеются добровольцы, готовые стать камикадзе для выполнения боевых заданий. У японцев еще сохраняется убеждение, что солдат, чтобы не попасть в плен, должен покончить собою путем харакири, что поможет ему попасть в рай после смерти.

В современных условиях на основании международных нормативных актов, связанных с военными и гражданскими конфликтами, в частности Женевских конвенций, формировались нормы и принципы гуманитарного права. Так, III Женевская Конвенция поднимает проблему обращения с военнопленным и устанавливает следующее требование: «Ни один военнопленный не может быть предан суду или осужден за поступок, который не является наказуемым по законодательству держащей в плену Державы или по международному праву, которое действует в момент совершения проступка. Никакое моральное или физическое давление не может быть оказано на военнопленного для того, чтобы заставить его признать себя виновным в проступке, в котором его обвиняют» [1].

Исходя из вышеизложенного, следует сказать о высокой воинской культуре, которую проповедует Женевская конвенция, для военнослужащих армии стран всего мира: уважать противника за честь и достоинство, верность присяге. Следует отметить тот факт, что во время Второй мировой войны немецко-фашистское командование отдавало приказы истреблять миллионы военнопленных.

Международная безопасность является одним из самых главных общечеловеческих достижений человечества. В национальном менталитете узбекского народа центральным является представление о мирной жизни, условием достижения которой служат демократические реформы и принцип мирного сосуществования со всеми странами. «Мир и спокойствие в стране, – подчеркивает Президент Узбекистана И.А.Каримов, - неразрывно связаны с независимостью Родины и свободой народа. Народ, находящийся под гнетом зависимости, не в состоянии построить свободную и благополучную жизнь. Поэтому мы должны быть всегда готовы защитить от враждебных сил свою страну, сохранить мир и независимость» [1].

Любовь к отечеству, готовность отдать свою жизнь за свободу своей Родины остаются величайшими качествами человека любой страны. Ярким примером тому может служить героизм Российской армии под командованием А. Прохоренко, вызывавшей огонь на себя во время боевых действий в Сирии, а также героизм офицеров, рискующих своей жизнью, во имя спасения детей заложников от религиозных террористов. Традиция воинской доблести российской армии наполняет духом удовлетворенности за будущее человечества. Во время попытки нарушения государственной границы в районе Узун и Сариосиё Республики Узбекистан солдаты пограничных войск показали самые высокие примеры героизма: погибая, спасать жизнь других людей. Невольно вспоминаешь слова фильма «Офицеры»: «Существует такая профессия - защищать Родину!».

В условиях глобализации и расцвета массовой культуры падает престиж профессии военного. Однако воспитание нового поколения в духе патриотизма, готовности защищать свое отечество как никогда является актуальным. Молодое поколение в силу неокрепшего сознания легко поддается на уловки религиозных фанатиков и террористов с автоматами и в черных масках. Вот почему необходимо воспитывать настоящих парней, будущих защитников Родины, что в будущем поможет избежать



## **VIII международная научно-практическая конференция**

многих проблем в общественно-социальной жизни. Армия делает мальчиков настоящими мужчинами, укрепляет основы общества.

### **Список литературы:**

1. Восточные вести. -1997. -29 мая.
2. Тансикбаева Г.М. Международное гуманитарное право. – Т.: Изд. «Эльдинур», 1999, -С. 85
3. Тамерлан. Эпоха.Личность. Деяния. –М. «ГУРАШ», 1992. –С. 133
4. Жалилов А.Д. Из истории положения женщин Средней Азии. – Т.; Госиздат , 1955, -С. 26
5. Материалы III :Женевской Конвенции об обращении военнопленных от 12 августа 1949 года.// Сборник Уставов и других документов -М. : МККК, 1995, -Ст. 99
6. Идея национальной независимости: основные понятия и принципы – Т.: Узбекистан, 2001. –С. 53

### **PROBLEMS OF PRISONERS OF WAR: IN THE PAST AND THE FUTURE**

**Inomkhzhayeva S.M.**, assistant to department of "social sciences",  
Namangan engineering teacher training college, E-mail:  
[nei\\_info@edu.uz](mailto:nei_info@edu.uz)

*Abstract:* In article the urgent and low-researched today subject of prisoners of war rises. It is established that in modern international regulations human rights in relation to prisoners of war are affirmed. The military oath needs to respect the prisoner of war for honor, conscience and fidelity. The love to the Fatherland, readiness to give the life for the Homeland is a greatest quality of the person of any country. This quality needs to be cultivated at younger generation.

*Keywords:* prisoner of war, honor, conscience, fidelity to the oath, debt, love to the Fatherland, patriotism.

## СОДЕРЖАНИЕ КОНЦЕПТА «ВОСПИТАНИЕ»: ОТ ТЕХНОЛОГИИ К МЕТОДИКЕ

УДК 37.013.46

---

**Караваева Ирина Александровна**

Кандидат педагогических наук

Заведующий подготовительным отделением

ФГБОУ ВО «Ижевский государственный технический университет имени М.Т. Калашникова»

Россия, г. Ижевск

E-mail: karavaeva-ira@yandex.ru

---

В статье рассмотрены основные различия технологий обучения и методик преподавания учебного предмета; показаны условия разворачивания смысла предметного содержания от «точки» презумпции понимания смысла до формирования собственной позиции учащегося.

*Ключевые слова:* смысл предметного содержания, научная школа, презумпция понимания, частные методики

Проблема поиска смысла содержания концепта «Воспитание», по нашему мнению, не сводится к традиционному перечню воспитательных мероприятий, реализация которых опирается на педагогические технологии. По нашему мнению, такое традиционное представление содержания концепта «Воспитание» за пределами деятельностного подхода методологически необоснованно и лишено смысла ввиду невозможности представить целое через его части. Напротив, концепт «Обучение» всегда имеет собственное содержание, такое как, например, содержание учебного предмета, а следовательно, потенциально может обладать целостными смыслами. Возникает возможность представления смыслов концепта

«Воспитание» посредством смыслов предметного содержания концепта «Обучение».

Проблемы обучения, его организации, функционирования и результативности на современном этапе развития образования тесно связаны с педагогическими технологиями, применение которых в педагогическом процессе (как в обучении, так и в воспитании) широко представлено педагогической наукой. Их основными характеристиками становятся: универсальность использования в различных условиях и достижение «гарантированного результата». Так, например, Н.М. Рогановский рассуждая о достоинствах педагогических технологий обучения математике, утверждает: «Одна и та же дидактическая система может иметь различные технологические реализации. Разработка эффективных технологий обучения математике является одной из наиболее актуальных проблем методики преподавания математики. Важным достоинством технологий обучения ... является возможность их воспроизведения различными учителями, сравнительно гарантированное достижение планируемых результатов обучения» [3.С.10].

Однако, не смотря на то, что принято считать педагогические технологии в обучении универсальными в использовании и результат их применения пред-заданным, они, во-первых, являются технологиями управления педагогическим процессом через организацию педагогической среды, и следовательно, во-вторых, не учитывают содержательного аспекта дисциплины, и в-третьих, как правило являются надпредметными. Содержание учебной дисциплины, таким образом, элиминируется за пределы технологии, оставаясь для нее не различенным. Отсутствие предметного содержания лишает педагогические технологии смысловых различий в обучении предмету, делает их нечувствительными как к способам передачи смысла, так и к смыслу предметного содержания в целом. Вопрос понимания учащимися смысла предметного содержания педагогическими технологиями не рассматривается, и усвоение смысла оказывается случайным.

Следовательно, педагогические технологии не чувствительны к смыслам предметного содержания. Возникает необходимость обеспечить в учебном процессе передачу смысла предмета учащимся и описать возможности формирования этих смыслов, а также прояснить, каким образом этот процесс связан с содержанием концепта «Воспитание», который должен иметь собственное содержание для того, чтобы наполниться некоторым смыслом. Возникает проблема соотношения концептов «Воспитание» и «Обучение».

Отметим, что одна и та же тема, раздел, дисциплина могут быть представлены различными способами аргументации, и следовательно, может выражать различные смыслы. Учитель всегда уже имеет некоторую точку зрения на преподаваемый им предмет. Эта точка зрения сформирована еще за пределами концепта «Обучение», точнее на границе концепта в момент рефлексии учителем той научной школы, смыслами которой и будет наделено содержание преподаваемой дисциплины. Иначе говоря, учитель, входя в пространство концепта «Обучение», несет в себе знания и смыслы научной школы (Школы), которые и будут актуализированы им (Учителем) в реальном учебном процессе. Эти смыслы, с одной стороны, уникальны, как уникальны его знания и опыт, а с другой, – универсальны в той мере, в какой универсален в границах Школы тот метод, та методология, которой он принадлежит. «Входя» в пространство концепта «Обучение», вставая в позицию Учителя, он уже обладает некоторым смыслом, пониманием предмета как целого. Таким образом, «точка» рефлексии научной школы на границе науки и концепта «Обучение» и есть «точка» презумпции понимания Учителя.

Далее, находясь в пространстве концепта «Обучение» перед учителем встает задача преподавания, которая помимо функции управления учебным процессом, свойственной педагогическим технологиям, несет в себе и функцию передачи смысла предметного содержания при обучении. Ввиду того, что педагогические технологии инертны по отношению к содержанию обучения, передача смысла

предметного содержания возлагается на так называемые частные методики преподавания конкретной дисциплины, например, при обучении математике – на частную методику преподавания математики: «понятие методики преподавания математики шире соответствующих понятий системы и технологии обучения. В методике преподавания математики, например, может быть разработано несколько десятков миллионов вариантов различных уроков. Понятно, что такое количество уроков никакой отдельно взятой системой или технологией обучения не может быть охвачено. Методика преподавания каждого учебного предмета разрабатывает не только содержательный и методический инструментарий для построения различных систем и технологий обучения, но и сами наиболее перспективные системы и технологии обучения» [3.С.10].

Частные методики в отличие от педагогических технологий сконцентрированы на способах передачи смысла предмета посредством отбора /выбора учебного материала, или содержания предмета. В частных методиках также существуют различные подходы к конструированию и представлению предметного содержания. На наш взгляд это связано с существованием различных научных школ или различных теоретических подходов к изложению содержания предмета. Методики, прежде всего, нацелены на передачу смысла. Этим они отличаются от педагогических технологий: если педагогические технологии используют предметное содержание для управления учебным процессом и нацелены на конечный результат, то частные методики нацелены исключительно на производство смысла. Таким образом, в частных методиках предметное содержание выступает и как средство передачи смысла, и как способ его конструирования.

Конструируя учебный процесс на основе частной методики, Учитель использует предметное содержание как средство передачи смысла, вкладываемого учителем. С одной стороны, пытаясь наиболее эффективно в условиях реального учебного процесса донести, предъявить смысл раздела, темы, понятия и т.д., Учитель производит отбор

содержания, предъявляемого ученику, таким образом, чтобы оно наиболее полно актуализировало потенциальный предметный смысл Учителя. Предъявленное содержание в этом случае является средством и в данном аспекте методика становится технологичной [1].

С другой стороны, предъявленное учителем предметное содержание не случайно, оно является одним из многих (одним из неограниченного числа) вариантов предъявления смысла изучаемого раздела в аспекте целостного понимания предмета учителем. Методика позволяет выбрать тот вариант актуализации смысла, который наиболее подходит для конкретных учащихся в конкретный момент времени. Так отобранное учителем предметное содержание является не столько средством управления учебным процессом (технологичной методикой), сколько основой, возможностью конструирования смысла предметного содержания.

Итак, во-первых, существует неограниченное число вариантов представления смысла предметного содержания. Во-вторых, такое представление зависит от условий реального учебного процесса, учеников, но и не только. Поскольку в литературе встречаются различные подходы к изложению того или иного раздела школьного курса математики [2], постольку, в-третьих, подход зависит от математического смысла, вкладываемого в понятия данного учебного раздела, и является основанием для выбора методики его изложения. Так, например, в учебном пособии Н.М. Рогановского в школьном курсе математики можно выделить различные подходы к изучению отдельных тем:

- методика изучения числовых систем подразумевает наличие трех подходов к построению числовых систем: аксиоматический, конструктивный и операторский;
- методика изучения тождественных преобразований подразумевает функциональный подход и подход с точки зрения абстрактной алгебры;
- методика изучения уравнений и неравенств основана на функциональном или логическом подходах;

## **VIII международная научно-практическая конференция**

- методика изучения функций – на теоретико-множественной трактовке понятия функции или понятия функции как зависимости одной переменной от другой;

- методика изучения производной и интеграла – на основе логического или исторического подходов;

- методика изучения признаков равенства треугольников – на понятии движения или «метода равных треугольников»;

- методика изучения элементов тригонометрии может быть основана на применении метода координат, векторов, геометрических преобразований [2].

Возникает вопрос о том, насколько возможно одновременное использование в преподавании методик, основанных на различных основаниях? На наш взгляд, разные разделы могут преподаваться различными способами: один раздел одним способом, в преподавание другого раздела учитель может положить другую методику, так как, во-первых, в обоих случаях учитель находится в поле математики как учебной дисциплины, а, во-вторых, он остается в поле математики как науки, рефлексивно выбранной им математической школы. Преподавая математику как учебную дисциплину в границах своей научной школы, Учитель всегда уже исходит из целостности и непротиворечивости предметных смыслов, а следовательно, не противоречит себе, своему знанию предмета, выбирая те или иные методические подходы к конструированию содержания, актуализируя тем самым собственные математические смыслы. Владение учителем различными методиками преподавания дисциплины позволяет ему выбирать тот или иной вариант изложения конкретной темы, раздела, понятия и т.п., с учетом внешних условий протекания учебного процесса (технологичность методики) и исходя из целостного понимания предмета (методика как способ передачи смысла).

Возникает дерево возможностей актуализации математического смысла как с точки зрения методики преподавания как возможности реализации смысла, так и с точки зрения методики как способа передачи смысла, или с

точки зрения актуализации смысла предметного содержания и способа организации учебного процесса соответственно. Тогда для возможности передачи смысла необходимо чтобы: Учитель при конструировании содержания всегда исходил из целого и не противоречил выбранному теоретическому подходу; у него была возможность простроить следующие шаги в границах выбранного подхода. На практике каждый учитель строит свой мысленный учебник и именно его реализует в процессе преподавания. И этот учебник пишется всегда, непрерывно, всю профессиональную деятельность Учителя.

Ученик, присутствуя в учебном процессе, вступая в пространство обучения уже способен к обучению, то есть, является обучаемым априори: в границах учебного процесса вопрос о его способности к обучению не может быть поставлен, он находится за пределами педагогического поля, например, в пространстве психологического или медицинского дискурса. Ученик всегда обладает презумпцией обучаемости, то есть он способен к усвоению предмета, его смысла. Но передача смысла не технологична, а следовательно, понимание может и не случиться.

А.Я. Хинчин в статье «О воспитательном эффекте уроков математики» писал: «В математике нет и не может быть «наполовину доказанных» и «почти доказанных» утверждений: либо полноценность аргументации такова, что никакие споры о правильности доказываемого утверждения более невозможны, либо аргументация вообще отсутствует. Изучая математику, школьник впервые в своей жизни встречает столь высокую требовательность к полноценности аргументации. Вначале она удивляет, отталкивает, пугает его, кажется ему излишней, сверхмерной, педантичной. Но постепенно, день за днем, он к ней привыкает. ... Ученик, который «отобьется» от всех таких возражений, заставит умолкнуть всех своих критиков, неизбежно испытает законную радость победы. Вместе с тем он ясно почувствует, что именно логическая полноценность аргументации была тем оружием, которое дало ему эту победу» [4. С.36]. Обучая и показывая различные способы аргументации, находясь в



границах одной единственно верной (для него самого и его учеников) научной школы, всегда исходя из целостного понимания предмета, предъявляя смыслы предмета различными вариантами предметного содержания, всегда при обучении настаивая на своей аргументации, Учитель на пределе выводит учащегося на границу концептов «Обучение» и «Воспитание». Обучение становится воспитанием тогда, когда способ аргументации его Учителя становится собственным способом аргументации Ученика: «основным моментом воспитательной функции математического образования – моментом, который в значительной степени обуславливает собою все остальное, – служит приучение учащихся к полноценности аргументации» [4.С.35-36]. Тогда формирование позиции учащегося есть воспитание как процесс, а наличие позиции – воспитанность как результат.

Итак, во-первых, концепт «Воспитание» приобретает собственное содержание в процессе обучения при конструировании предметного содержания, способного передавать смыслы предметного содержания; во-вторых, содержанием концепта «Воспитание» становится содержание концепта «Обучение», организованного специальным образом на основе частных предметных методик для передачи смысла предметного содержания; в-третьих, содержание концепта «Обучение» становится аспектом, гранью содержания концепта «Воспитание»; в-четвертых, содержание концепта «Воспитание» направлено на формирование Учителем позиции Ученика.

### **Список литературы:**

1. Бушмакина Т.В., Конструирование смысла содержания профессионального обучения студентов технического вуза: на примере дисциплины "Начертательная геометрия и инженерная графика": диссертация на соискание ученой степени кандидата педагогических наук: 13.00.08. – Ижевск, 2012. – 142 с.
2. Рогановский Н.М., Методика преподавания математики в средней школе. Учеб. пособие для пед. ин-тов. – Мн.: Выш. Шк., 1990. – 267 с.

3. Рогановский, Н.М. Методика преподавания математики в средней школе: учеб. пособие: в 2 ч. – Могилев: УО «МГУ им. А. А. Кулешова», 2010. - Ч. 1: Общие основы методики преподавания математики (общая методика). - 312 с.
4. А.Я. Хинчин. О воспитательном эффекте уроков математики // Математика как профессия (О воспитательном эффекте математического образования). Сб. статей. – М.: Изд. «Знание». 1980. С.33-64.

**THE CONTENT OF «EDUCATION» CONCEPT: FROM LEARNING TECHNOLOGY TO TEACHING TECHNIQUES**

**Karavayeva I.A.**, candidate of pedagogical sciences, manager of preparatory office, The Izhevsk state technical university of M. T. Kalashnikov, E-mail: [karavaeva-ira@yandex.ru](mailto:karavaeva-ira@yandex.ru)

*Abstract:* This Article discusses major differences of learning technologies and techniques of teaching a discipline, describes conditions developing the essence of subject content from the “point” of presumption of essence understanding to fostering of educatee own position.

*Keywords:* essence of subject content, scientific school, presumption of understanding, private methods

## **ИНСТИТУТ ПОЛИТИЧЕСКИХ ПАРТИЙ И ЕГО РОЛЬ**

### **В ФОРМИРОВАНИИ ДЕМОКРАТИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА**

**УДК 329.1/.6**

---

**Лебедева Екатерина Владимировна**

Аспирант кафедры социологии и политологии

Тульский государственный университет

Россия, г. Ясногорск

E-mail: katenka---1993@mail.ru

---

В статье рассматриваются научные подходы к анализу сущности политических партий, анализируется их роль в политической системе общества как одного из ключевых демократических институтов.

*Ключевые слова:* партии, политические институты, демократия.

В современной политической науке проблема исследования политических партий, а также его места и роли в политической система общества как демократического института, является актуальной. Как известно, партии – связующее звено между гражданским обществом и государством, функционально включены в систему властеотношений и обеспечивают устойчивость и целостность политической системы демократического государства.

Первые политические партии появились еще во времена Античности и играли роль объединения политически активных граждан вокруг референтных личностей [2]. Тогда еще партии не являлись политическим институтом, так как объединение в группу проходило по принципу персональной солидарности к политическому лидеру.

Появление современных представлений о сущности партий как о самостоятельном институте связано с эволюцией политического порядка, в котором они не являлись конституирующим элементом политической системы общества, усилением политического влияния, появлением избирательного права, становлением демократии. [7. С. 68]

Одним из первых предложил трактовку понятия политической партии английский философ и политический деятель XVIII в. Э. Берк. Он писал: «Партия представляет собой организацию людей, объединенных с целью продвижения совместными усилиями национального интереса, руководствуясь некоторым специфическим принципом, относительно которого все они пришли к согласию» [3. С. 18].

По мыслям Ричарда Каца, «современная демократия — это партийная демократия; политические установки и практики, с западной точки зрения, составляющие сущность демократического правления, не только созданы политическими партиями, но были бы без них невыносимы». [1]

Французский теоретик Ж. Бешлер отмечал, что «партии чрезвычайно важны для политической демократии, так как граждане поручают им выдвигать различные толкования общего блага, преобразовать эти толкования в программы и действия, составлять команду, способную эффективно действовать в соответствующем направлении, и другую команду для контроля первой. Множественное число здесь существенно: нужны именно партии». [4. С. 117 – 118]

Известный ученый М. Вебер определял партии как «детище демократии, избирательного права для масс, необходимости массовой вербовки сторонников и массовой организации, развития полнейшего единства руководства и строжайшей дисциплины». М. Вебер высоко оценивал роль правящей партии в Англии, которую он называл единственной решающей политической силой. Она для утверждения своей государственной власти нуждалась в «боеспособном совещающемся органе», то есть в кабинете,

которые он назвал детищем демократии, массового избирательного права, развития строгой дисциплины. [5. С. 674]

Несомненно, большой вклад в политическую науку внес отечественный правовед М.Я. Острогорский. Свой фундаментальный труд «Демократия и политические партии» (1898 г.) он написал посредством непосредственного наблюдения за деятельностью партийных систем в Великобритании и США. М.Я. Острогорскому удалось создать новую теорию «партийной демократии», в которой он, применяя сравнительный метод, проследил возникновение и развитие буржуазных парламентских партий в Америке и Англии, их функционирование и внутреннюю организацию. Ученый сделал вывод о том, что сущность демократии – борьба различных интересов, социальных групп и политических партий. М.Я. Острогорский трактовал понятие «партии» довольно абстрактно, используя его прежде всего для обозначения идейно-политических течений («якобинцы», «роялисты» и других) вне контекста каких-либо организационных (структурных) характеристик. Тем не менее, даже в таком виде суждения интересны, поскольку в них просматриваются истоки последующих зрелых выводов о закономерностях функционирования политических партий и партийных систем.

Например, обращает на себя внимание защита М.Я. Острогорским тезиса о негативном влиянии «партий» на выработку рациональных властных решений. Так, сравнивая законы о печати 1819 г. с предшествующим законодательством, он отмечал: «Все прежние законы были не плодом основательных законодательных работ, не положениями, отвечавшими требованиям современного государственного и общественного строя, это были орудия партий, служившие злобе дня. Законы 1819 г., напротив того, являлись плодом основательных законодательных работ, спокойно регулирующих все стороны печатного дела». Слишком сильно, по мнению М.Я. Острогорского, «дух партий» проявляется и в работе Национального Собрания,

созванного после революции 1848 г., что помешало народным избранникам воспринимать рациональные предложения лучших представителей депутатского корпуса. [6. С. 95 – 96]

Таким образом, интерес к определению того, что же такое партия привлекал многих ученых. Большинство из них акцентируют внимание на том, что институт политических партий является демократическим и призван обеспечивать целостность и устойчивость политической системы, обеспечивая идеологический плюрализм и конкуренцию.

Список литературы:

1. Katz R. A Theory of Parties and Electoral Systems. – Baltimore, The John Hopkins University Press. 2007. P. 1.
2. Автономов А.С., Зябрев А.Б., Механик А.Г., Мизулин М.Ю., Смирнов В.В. Политические партии. Зачем они нужны / Под общей ред. В.Н. Плигина, В.А. Фадеева [Электронный ресурс] Режим доступа: [http://sr.fondedin.ru/new/fullnews\\_arch\\_to.php?subaction=showfull&id=1130135934&archive=1130138106&start\\_from=&ucat=14](http://sr.fondedin.ru/new/fullnews_arch_to.php?subaction=showfull&id=1130135934&archive=1130138106&start_from=&ucat=14) (дата обращения: 21.07.2016).
3. Берк Э. Правление, политика, общество// Сборник. Пер. с англ., сост., вступ. ст. и коммент. Л. Полякова. М.: «КАНОН-пресс-Ц». 2001. – 480 с.
4. Бешлер Ж. Демократия: Аналитический очерк / Пер. с фр. М., 1994. – 208 с.
5. Вебер М. Политика как призвание и профессия // Вебер М. Избранные произведения: Пер. с нем. / Сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; предисл. П. П. Гайденко. М., 1990. – 808 С.
6. Острогорский М.Я. Демократия и политические партии. – М., 1997. – 640 с.
7. Трунтягин А.А. Политические партии и демократическое правление// Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология, 2010. № 3 (11). С. 68 – 75.

**THE ROLE OF THE INSTITUTE OF POLITICAL PARTIES IN THE FORMATION OF DEMOCRATIC SOCIETY**

**VIII международная научно-практическая конференция**

**Lebedeva E.V.**, graduate student, department sociology and political science, Tula State University, E-mail: katenka---1993@mail.ru

*Abstract:* The article deals with scientific approaches to the analysis of the essence of political parties, examines their role in the political system as a key democratic institutions.

*Keywords:* Party, political institutions, democracy.

## ЭСКИЗ УТОПИИ & КОНСТРУКТ ИДЕОЛОГИИ

УДК 1:304.9

---

**Леонтьев Глеб Дмитриевич**

Аспирант кафедры философии и истории науки

ФГБОУ ВО «Казанский национальный исследовательский  
технологический университет»

Россия, Республика Татарстан, г. Казань

E-mail: gleontyev@me.com

---

Осуществлен анализ диалектической взаимосвязи утопии и идеологии. Подчеркивается эскизность утопии, ее проектность и незавершенность. Конструкт идеологии рассматривается как симуляция утопии посредством создания гиперреальности.

*Ключевые слова:* утопия, идеология, гиперреальность, дистопия, симуляция.

Идеологические и утопические идейные образования перманентно сопровождают, обуславливают жизнь социума. «В идее идеологии и утопии, в стремлении избежать как идеологии, так и утопии по существу содержится поиск реальности» [3.С.86], - утверждал Карл Мангейм. «Идеологиями мы называем те трансцендентные бытию представления, которые *de facto* никогда не достигают реализации своего содержания» [2. С.166]. И, наоборот, «утопиями являются все те трансцендентные бытию представления, которые когда-либо оказывали на историко-социальное бытие преобразующее воздействие» [3. С.175]. То есть, утопическая идея развивается в процессе поиска форм своего воплощения в действительность, в изменении существующего миропорядка по своему образу и подобию. Исходя из этого, М. Абенсур считает, что утопию нужно воспринимать и исследовать как «совершенно новую практику преобразования мира» [2. С.249-251]. Именно в



утопии происходит диалог реального и идеального, возникает противоречивая дуальность должного и существующего.

Актуальное бытие обуславливает и отчасти создает экзистенцию утопического. При этом сама современность испытывает влияние утопического, и изменяется в процессе движения к собственному идеалу. Эта диалектическая связь свидетельствует о вечной нереализуемости утопического должного, входящего в противостояние с изменчивым настоящим. Эскиз создаваемого утопического проекта не гарантирует четкость и надежность исполнения. Но именно его призрачность обуславливает стремление к реализации, его новизна и наивная вера с успехом противостоят старым конструкт-агрегатам идеологии. «Утопии сегодняшнего дня могут стать действительностью завтрашнего дня» [3. С.173]. Ярким примером противостояния утопического и настоящего служит строчка из гимна «Интернационал»: «Мы наш, мы новый мир построим, - кто был ничем, тот станет всем». За образными конструкциями «возмущенного разума» и «умелой руки», противостоящих «своре псов и палачей», легко прослеживается противостояние между утопическим должным и, меняющимся вслед за ним, настоящим. Так эскиз обретает форму, чтобы снова ее потерять. Вслед за победой революции, утопия может воплотиться в реальности, постепенно черствея и превращаясь в свою противоположность, либо может снова стать эскизом, идеей о «перманентной революции». В этом случае она противостоит тому, что раньше было утопией, но стало топосом, продуцирующим, в качестве защиты своего статуса, охранительные функции идеологии. При этом у утопии сохраняется не только возможность, но и соблазн мутировать в идеологический конструкт.

Конструкт идеологии представляет собой схематизированный агрегат, мыслительную модель, претендующую на тотальность человеческого существования, интенции которой направлены на самосохранение, оправдание и стагнацию сущего. Обозначая идеологии термином «дериваты», Вильфредо Парето

констатирует их разнообразие, внешнюю привлекательность и компенсаторно-маскирующую функцию: «"Дериваты", - пишет ученый, - могут быть очень разными. Они часто разноцветны и переливаются всеми цветами радуги. Они одновременно и олицетворяют, и затемняют социальные факты» [5. С. 157].

Утопия как светлое будущее состоит из образов и надежд. Каждый субъект, зачарованный утопическим обаянием, индивидуально воспринимает смысл социально-экономических проектов и политических лозунгов, определяет для себя их ценность и применимость. В противоположность утопии, идеологический конструкт создает вокруг себя реальность, которая не может соответствовать индивидуальным предпочтениям каждого человека. По этой причине, в качестве надстройки над реальностью, у идеологии возникает потребность в создании гиперреальности, симулирующей то утопическое, что ранее побудило людей к реализации утопии. Исходя из этого акта мировоззренческой симуляции, Раймонд Арон ввел для обозначения идеологий образный термин «светские религии»: «Я предлагаю название «светских религий» для доктрин, которые заменяют в душах наших современников исчезнувшую веру и обещают в отдаленном будущем спасение человечества здесь, на земле, в форме общественного строя, который надлежит построить» [1. С. 168-169]. Однако идеология – это симуляция утопии. Если утопия обладает индивидуальной ценностью для каждого из участников, то идеология пытается подчинить индивидуальное общественному, отчуждая человека от самого себя. Так возникает феномен антиутопии, «утопии наизнанку» [7. С.19], отражающий тоталитарные тенденции общественного развития, гипертрофию управленческого порядка, потерю субъектности. Внедрение в повседневную социальную практику «двух-минутки ненависти» растворяет индивидуальное в общественном, подменя личные амбиции совместной ненавистью к врагам Партии [4]. Воспитательный процесс, изначально основанный на разделении детей в рамках «альфа-бета-гамма» каст [6]

приводит не только к потере индивидуальности, но к отсутствию самой возможности ее формирования и самоосознания. Своеобразие неповторимости, признание ценности и самодостаточности единичного отличает утопическое от идеологических и религиозных конструктов.

Идеология не обладает, и никогда не обладала собственным единичным бытием. В качестве примера опустошенности идеологического можно привести тщательно сконструированный и выверенный мир соцреализма. Претензии на эстетическую концептуализацию коллективного советского бытия оборачиваются его нелепым и гротескным отражением. Цель любой идеологии – создать гиперреальность из плоти людских надежд. Однако эти надежды обретают форму и смысл в утопическом. Поэтому новая задача идеологии заключается не только в симуляции реальности, но в борьбе с утопией, в сокрытии ее идей под маской успешной повседневности. «Сомы грамм – и нету драм» [6] – основной принцип идеологий, подменяющих реальность симулякрами. Любая идеология определяется «вектором ошибки» между реальностью социального бытия и культивируемыми представлениями о нем. Таблетированная «сома» О.Хаксли в современных обществах заменяется дозой медийных знаков и символов, уводящих в мир духовного небытия. Идеологические конструкты лишают индивида естественной простоты повседневности, предписывая великую цель, направленность социальных мыследействий, личностно-бытовых и нравственных установок. Сконструированная идеологией гиперреальность трансформируется в соответствии с политической повесткой дня, тогда как утопическое, в силу своей эскизности, не играет роль социально-политического флюгера. История утопических учений развивается, дополняясь новыми теориями. Кристаллизованное утопическое стремится стать бытийственным, а реальное настоящее стремится воплотить себя в утопии. Эти стремления обретают силу действия, когда идеологический симулякр предстает единственно возможной истиной, а абстрагированная от идеологии утопия с неизбежностью вмещает в себя вытесненную реальность.

Таким образом, сама реальность становится катализатором утопической реакции. Утопия служит маяком для выхода за рамки консервативной гиперреальности, является проводником в неведомое, некогда представлявшее собой реальность. В результате гиперреальность превращается в дистопию, а утопия сохраняет проектные характеристики будущего, то есть остается самой собой, знаменуя тем самым несовершенство идеологических конструктов и собственную перманентную незавершенность.

Список литературы:

1. Абенсур М. Утопия / 50/50: опыт словаря нового мышления / под общ. ред. М. Ферро и Ю. Афанасьева. - М.: Прогресс, 1989. С. 249-257.
2. Арон Р. Будущее светских религий [1944] // Арон Р. История XX века: Антология. М.: НИЦ «Ладомир», 2007. 1105 с.
3. Мангейм К. Идеология и утопия: диагноз нашего времени. - М.: Юрист, 1994. 704 с.
4. Оруэлл Д. 1984. - М.: АСТ, 2016. 320 с.
5. Парето В. Трансформация демократии // Западно-европейская социология XIX–начала XX веков/Под ред. В. И. Добренкова. М., 1996. С. 155–166.
6. Хаксли О. О дивный новый мир. – М.: АСТ, 2014. 288 с.
7. Штепп В.В. RUтопия. - Екатеринбург: Ультра.Культура, 2004. 384 с.

### DRAFT OF UTOPIA AND IDEOLOGY CONSTRUCT

**Leontyev G.D.**, Assistant Professor in the Department of Philosophy and History of Science Kazan National Research Technological University, Russia; e-mail: gleontyev@me.com

*Abstract:* The analysis of dialectic interaction between utopia and ideology is carried out. The draft character of utopia, its project-like and incomplete nature is highlighted. Ideology construct is viewed as simulation of utopia by means of creating the hyperreality.

*Keywords:* utopia, ideology, hyperreality, dystopia, simulation

## РИТУАЛЬНОЕ В СИСТЕМЕ СОЦИАЛЬНЫХ КОММУНИКАЦИЙ

УДК 130.2

---

**Лисина Елена Александровна**

Кандидат философских наук, генеральный директор,

Издательский дом «АНАЛИТИКА РОДИС»,

Россия, Московская область, гор. Ногинск

E-mail: lisina.elena.81@gmail.com

---

Статья посвящена функциям ритуала и ритуальности в системе социальных коммуникаций современности. В частности, автор уделяет внимание широкой трактовке ритуального, приводит примеры новых ритуалов советского и постсоветского периода.

*Ключевые слова:* ритуал, ритуальность, профанное, сакральное, линейное и цикличное время, советские ритуалы.

В системе социальных взаимоотношений ритуальное играет особую роль, еще не вполне исследованную и определенную в системе социальных и гуманитарных наук. Некоторая неопределенность понятия «ритуальное» связано с его потенциальной многозначностью: для одних исследователей «ритуал» – это принадлежность седой социальной древности, для других – признак определенного социального института, живущего по своим строгим правилам (религия, армия, офисная культура и пр.). Мы предлагаем более широкое понимание ритуала, охватывающее вышесказанное и обращенное в настоящее: ритуал – это действие, направленное на упорядочение социального бытия и достижение идентичности, и заключающее в себе знание, наделяемое сакральным статусом.

Упорядочение социального бытия, рассматриваемое как ключевая цель ритуальности как таковой, позволяет

расширить понимание ритуального, вывести его за границы исторических и/ или институциональных рамок: к ритуалам, в широком смысле, относятся и такие повседневные действия, как ежедневная чашка кофе или чтение газет, и та область, которая называется «ритуальными услугами», и многие другие действия, наделяемые символическим статусом, но не вполне осознаваемые (в том числе исполнителями) в качестве ритуалов. Тема ритуального значения социальных взаимодействий в профанной реальности подробно разрабатывается в трудах С.Б. Адоньевой. Она исследует онтологию и аксиологию таких новых мифоритуальных комплексов, наделяемых новыми видами сакральности, как вечный огонь (и пионерия), гадание на суженого, образ Пушкина в советской культуре, концепт мусора, феномен совместного полоскания белья, культ мертвых в советской культуре, образ Родины-матери, ритуалы Нового года, детский ритуал «секретиков» и другие «новые» проявления ритуальности [1; 2; 3; 5].

Несмотря на ритуализацию профанных действий, необходимо отметить, что особое значение для изучения ритуальности имеет религия – как наиболее полно изученная и изучаемая область ритуального действия (стоит отметить, что в зарубежной науке Ritual studies зачастую подразумевают исследование именно литургии). В любом ритуале присутствует осознаваемое или неосознаваемое сакральное начало, и лишь религия прямо говорит об этой сакральности, делает сакральное объектом своего исследования. В этом смысле религия дает пример обращения с ритуалами как со значимыми и результативными практиками.

Наиболее общая структура ритуала, вне зависимости от его принадлежности, соответствует общей фольклорно-мифологической сюжетной ситуации: нарушение (мирового) порядка, недостача – работа по водворению порядка – восстановление порядка. И вместе с тем сами по себе ритуальные действия есть отражения некоего пра-события, которое само по себе наделено статусом события потому, что оно есть некое нарушение: «как убийство, совершаемое во

время жертвоприношения, запретно, но и ритуально, так и половой акт, изначально лежащий в основе брака, есть санкционированное нарушение» [4. С. 569].

Проведение ритуала в современности включает в себя своеобразную концепцию времени, сочетая в себе круговорот цикличного сакрального времени и линейность мирского времени. Древнейшие и наиболее влиятельные формы ритуала включают символику смерти (как утраты, недостачи) и возрождения как восстановления космической упорядоченности бытия: разрушение космоса и его восстановление. Состояние смерти и есть то, что объединяет время линейное и циклическое.

Говоря о советской ритуальности, которая является ярким примером ритуальности посттрадиционной, исследователь замечает: «постоянно работает механизм по перекодировке светского в мирское, религиозного – в светское, будущего – в настоящее и прошедшее» [6. С. 8].

Возможно, советские внутривластные решения могут быть рассмотрены совсем в ином свете, если попробовать увидеть в них элементы ритуальности: так, последовательное истребление «красных комиссаров» может иметь нечто общее с обрядом умерщвления царя в некоторых традиционных обществах, который первым подробно исследовал Дж. Фрэзер. Как отмечает Ж.Батай, «жертвоприношение <...> есть по сути своей ритуальное нарушение запрета» [4. С. 56]. Н.А. Хренов также подчеркивает использование Сталиным ритуальной схемы «фармака», козла отпущения: «когда в период поражений советских войск в начале второй мировой войны Сталин подписывает приказ о расстреле невинных военных специалистов, якобы виновников поражения, отводя тем самым вину от себя <...> Сталин воспользовался древнейшим ритуалом расправы над «фармаком» [7. С. 486].

Поскольку приобщение ритуалу является точкой встречи линейного и сакрального времени, участник ритуала становится особым «ритуальным», духовным существом, которое преодолевает историческую однонаправленность

жизни и становится обитателем мифа – того времени, когда жили предки.

Список литературы:

1. Адоньева С.Б. Дух народа и другие духи. СПб.: Амфора, 2009. 287 с.
2. Адоньева С.Б. Категория ненастоящего времени. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001. 176 с.
3. Адоньева С.Б. Символический порядок. СПб.: Амфора, 2011. 176 с.
4. Батай Ж. «Проклятая часть»: Сакральная социология. М.: Ладомир, 2006. 742 с.
5. Комплекс Чебурашки, или общество послушания: сборник статей. СПб.: Пропповский Центр, 2012. 272 с.
6. Круглова Т.А., Саврас Н.В. Новый год как праздничный ритуал советской эпохи // Известия Уральского государственного университета. Сер. 2, Гуманитарные науки. 2010. № 2 (76). С. 5-14.
7. Хренов Н.А. Воля к сакральному. СПб.: Алетея, 2006. 571 с.

#### **RITUAL IN THE SYSTEM OF SOCIAL COMMUNICATIONS**

**Lisina E.A.**, Ph.D., General Director of Publishing house “Analitika Rodis”, Moscow region, Russia, e-mail: lisina.elena.81@gmail.com

*Abstract:* The article is devoted to the functions of ritual in the system of modern social communications. In particular, the author focuses on a broad interpretation of the ritual, gives examples of new rituals in the Soviet and post-Soviet period.

*Keywords:* ritual, ceremonial, profane, sacred, linear and cyclical time, the Soviet rituals.



## КОНЦЕПТЫ «ПОЛИТИКА» И «ВЛАСТЬ» В СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ ХАННЫ АРЕНДТ

УДК [1: 316] (430) + 929 АРЕНДТ

---

**Ломако Ольга Михайловна**

Доктор философских наук, доцент

Профессор кафедры теоретической и социальной философии

Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н.Г. Чернышевского

Россия, г. Саратов

E-mail: Olga-lomako@yandex.ru

---

Статья посвящена анализу социальных и политических оснований бытия человека в философии Ханны Арендт. Рассматривается историческое развитие концептов «политика» и «власть» в условиях формирования различных политических форм общества

*Ключевые слова:* немецкая философия, Арендт, общество, политика, власть, авторитет, публичное пространство, плюрализм.

Вопросы современных межэтнических и межнациональных отношений, также как возможности диалога культур и цивилизаций раскрывают неизбежность философского анализа концептов «власть» и «политика» в контексте их взаимосвязи с традицией и историей. В этом смысле обращение к социально-философскому наследию всемирно известной немецкой учёной, философа и политолога Ханны Арендт (1906 - 1975) представляется как своевременным, так и актуальным, поскольку её творчество направлено на разработку теории политики, неотделимой от социально-этического содержания.

Одной из главных тем социальной философии Х. Арендт стала попытка развить новую теорию «политического» в труде «Vita activa, или О деятельной

жизни». Она создаёт понимание деятельности, в которой важными концептами становятся «политика» и «власть», связывая с этим идеалы свободы, авторитета и плюрализма «публичного пространства» как демократической формы правления.

Важной проблемой для Х. Арендт является исследование истоков и оснований в истории человечества специфической формы политической жизни – античного полиса. Хотя выражение «*vita activa*» (деятельная жизнь) впервые появилось уже в средневековье, Арендт делает это понятие центральным для своей философии, применяя его как аристотелевское *βίος πολιτικός* (политическая жизнь) в отличие от средневекового понимания. С появлением полиса жизнь гражданина разделилась на две сферы. Первая из них – при-ватная, соотносимая с семьёй и домохозяйством, вторая – публичная, которая соответствует политическому пространству. Таким образом, для древнегреческого миропонимания времён полисной организации характерным являлось как тождество социального и природного, так и единство политического и нравственного.

Для выяснения сущности концептов «политика» и «власть» в философии Х. Арендт особое значение обретает проводимый ею анализ онтологического различия между пространством полиса и домохозяйством, т.е. между теми практиками, которые служат лишь поддержанию биологической жизни, и теми, которые направлены на совместный для всех мир. Это различие она считает самоочевидной и аксиоматичной основой всего политического мышления античности. Быть человеком политическим, жить в полисе означало, что все дела улаживаются посредством слов, способных убеждать, а не принуждением или насилием. Принуждать других силой, приказывать вместо того, чтобы убеждать, считалось у греков до-политическим способом межчеловеческого поведения. Это считалось обычным в жизни вне полиса, например, в обращении с домочадцами, в семейных делах, где глава семьи осуществлял деспотическую власть, а также в варварских государствах Азии, деспотическую форму

правления которых греки часто сравнивали с организацией домохозяйства и семьи. При этом греки понимали, что даже тираническая политическая власть является ограниченной и не тотальной, тогда как власть домохозяина была безграничной, как в отношении его рабов, так и относительно членов его семьи [1.С.38-39].

По убеждению Х. Арендт, действие, которое она принципиально отличает от изготовления, совершенно невозможно в изоляции, поскольку в изоляции человек лишён возможности и способности поступать. Поступок, так же, как и речь, вплетаются в ткань межчеловеческой связи, которая когда-то возникла из прошлых речей и поступков и должна поддерживать с ними постоянную связь. Представление о том, что сильный властвует в одиночестве, основано, скорее всего, на ложной вере в то, что в сфере дел человеческих мы можем что-то «сделать», например, создать учреждения и законы подобно тому, как мы изготавливаем столы и стулья, или «сделать» людей лучше или хуже. Возможно также, что это ложное представление происходит про-сто от отчаяния в невозможности понять всякое действие вообще, будь оно политическим или неполитическим. Из этого отчаяния рождается утопическая надежда, что и с людьми возможно справиться так же, как с любым другим материалом [1.С.234].

Чтобы разобраться в этой проблеме, Х. Арендт обращается к древним языкам, раскрывая генеалогию понятия власти. В отличие от современных языков, в греческом и латыни разные слова раскрывают связь действия и власти. Два греческих глагола *arhein* (сначала - начинать, затем - приказывать и господствовать) и *prattein* (заканчивать, выполнять, устраивать) соответствуют двум латинским. В самом действии изначально присутствуют две стадии: во-первых, что-то начинается одним отдельным человеком, во-вторых, остальные приходят ему на помощь, чтобы вместе закончить начатое. Затем первое значение теряется. Слово *arhein* в политическом языке уже используется только для обозначения господства. (Русское слово «начальник» очень точно передаёт эту интенцию).

История языка показывает нам действительные отношения: превращение из зачинателя, который зависел от помощи многих других, - в руководителя (Führer), от которого многие зависят, поскольку он становится аккумулятором власти. Теперь есть тот, кто повелевает, и тот, кто подчиняется. Они уже не союзники. Функция действия распадается теперь на две противоположности. Господин и повелитель остаётся в одиночестве и в изоляции от других. Более того, достигнув успеха, он начинает сам претендовать на все то, что могло быть исполнено лишь сообща, с помощью многих, однако этим он монополизирует в своих целях бесчисленные силы, без которых его сила осталась бы безвластной. В этой претензии на монополию, когда собственно действия просто уже нет, возникает впоследствии обманчивое представление, будто сила власти всего величественнее, когда она одинока [I.C.235-236].

Как отмечает Х. Арендт, действие в понимании греков мыслилось, прежде всего, как совместное политическое действие. В этом смысле показательным является тот факт, что они не включали законодателей в сферу политики. Создание законов понималось ими как градостроение, то есть, по сути, было созданием, а не действием. Именно поэтому полисом был не закон, не государство и не Афины, а сами граждане, сами афиняне [I.C.244].

Политика являлась сферой самораскрытия человека и носила дух соревнования. Полис, и в этом Арендт видит его первую задачу, инициировал ситуации, где гражданин мог отличиться, показав на словах и на деле свои личные способности, добиваясь этим почестей и славы. Дух соревнования порождал множество талантов и гениальных дарований, энергией которых определялась плотность и динамика повседневной жизни. Государственное искусство признавалось высшим из всех искусств, потому что внушало людям стремление к подвигу, благодаря которому они обретают способность приобщаться к великому и возвышенному.

Второй задачей полиса Х. Арендт определяет заботу о сохранении в памяти подвигов и славы героев. Полис нес

ответственность за передачу потомкам великих деяний своих сограждан, являясь гарантом того, чтобы восхищение современников не угасало среди потомков. Ничего нет страшнее забвения, и защитой от забвения был древнегреческий полис [1.С.247].

Рассмотрев понятие политического, Ханна Арендт переходит к специальному анализу концепта «власть» в параграфе «Пространство явления и феномен власти». Согласно её пониманию, - то, чем удерживается политический организм как целое, это и есть потенциал власти. Политические общности гибнут от ослабления власти, которое, в конечном счете, приводит к полному бессилию. Этот процесс не поддаётся контролю, и суть его в том, что потенциал власти отличается от средств насилия. Суть отличия в том, что потенциал власти нельзя накапливать. Он существует исключительно как актуальность и должен сразу же быть реализован. Если власть не реализуется сразу, она обречена на гибель. Что же в таком случае означает понятие «реализованная власть»? Согласно позиции Х. Арендт, с реализованной властью мы имеем дело лишь тогда, когда есть единство слова и дела, когда речи не являются пустыми, когда дела не становятся насилием, когда деяния служат не для разрушения, а для создания новых смыслов и реальностей. Созидательное назначение власти есть то, что зовет к существованию и удерживает в бытии публичную сферу.

Далее Х. Арендт проводит различие между властью и силой. Сила есть то, что человек действительно может назвать «своим собственным», поскольку он этой силой владеет. Власть же есть всегда потенциал мощи, а не что-то непреходящее и измеримое, надежное как крепость или сила. Властью собственно никто не обладает, она возникает среди людей, когда они действуют вместе, и исчезает, как только они снова рассеиваются. Из-за этой особенности, - существование власти независимо от чисто материальных факторов - численно небольшая, но хорошо организованная группа людей может на неограниченные отрезки времени овладевать целыми царствами и множеством людей.

Единственная чисто материальная, неременная предпосылка создания власти есть сама совместная жизнь людей. Только в бытии-друг-с-другом способна появиться власть. Тот, кто по каким-либо причинам стремится к изоляции и не участвует в совместном бытии, должен, по меньшей мере, знать, что он отрекается и от всякой власти, и никаким приростом индивидуальной, физической или интеллектуальной силы ничего уже не изменить.

При этом, отмечает Х. Арендт, границы власти заложены не в ней самой, а в одновременном существовании других группировок власти, т. е. в присутствии других, которые стоят вне сферы «моей» власти и сами устанавливают «свою» власть. Стало быть, рассуждает далее философ, изначальная предпосылка власти есть плюрализм, поэтому совершенно не случайно ограничение власти плюрализмом. Соответственно любые порывы к бесконечности, всегда должны тяготеть к уничтожению плюрализма как та-кового [1.С.253-254].

В своём фундаментальном труде «Между прошлым и будущим. Упражнения в политическом мышлении» философ связывает концепты «политика» и «власть» с понятием авторитета. Задаваясь вопросом «Что есть авторитет?», автор предупреждает читателя о том, что не собирается дефинировать понятие «авторитет вообще» (*Autorität überhaupt*). Она отмечает, что этот термин в своём историческом развитии обретал самые разные значения и смыслы. Речь же должна идти о дефиците авторитета в современном ми-ре [2.С.159]. Эта идея созвучна с мыслью её учителя Карла Ясперса, который изложил свою точку зрения в статье «Свобода и авторитет». Рассматривая проблему исторически, он отмечал как факт, что после борьбы против авторитетов Средневековья Европа достигла такого масштаба «свободы для всех», какого возможно в истории до сих пор не было. Результатом оказалось то, что многие просто не знали, что делать с обретенной свободой. Вопрос заключается в том, была ли это подлинная свобода, и не удивительно, что она превратилась в произвол. Тогда возникла новая проблема: вместо борьбы за авторитет –

признание необходимости настоящего и действенного авторитета. Но восстановление потерянного авторитета, предупреждает К. Ясперс, является таким же искусственным, как установка кулис. В такой авторитет никто не верит. Тогда произошло небывалое. В некоторых государствах Европы выступили люди и партии, которые анархию эпохи довели до создания тотальной силы. Они опрокидывают кулисы и устанавливают новый, свой авторитет, господство власти, проникающей в каждый дом, в каждый скрытый уголок, управляющей всей духовной жизнью и парализующей её. Террор занял место авторитета [3.С.146].

Развивая точку зрения своего учителя, Х. Арендт обращает внимание на то, что самым очевидным знаком современной утраты авторитета является приход тотального аппарата господства, который предполагает как идеологически, так и морально-практически слом всех традиционно установленных авторитетов, как в политической, так и в общественной сфере. Поскольку авторитет всегда выступает вместе с послушанием, его принимают за форму власти, за принуждение особого рода. Однако авторитет как раз исключает применение какого-либо принуждения, и там где применяется насилие, чтобы добиться послушания, авторитета уже нет. С другой стороны, авторитет не связан и с убеждением, которое предусматривает равенство и имеет дело с аргументами. Аргументация добивается авторитета, не используя внешнюю силу. Она признаёт только силу самой аргументации.

Эгалитарный порядок убеждения противостоит авторитарному порядку, который по своей сути иерархичен. При прояснении понятия «авторитет» речь должна идти, прежде всего, о том, чтобы отграничить его как от принуждения через насилие, так и от убеждения через аргументы, поскольку авторитарное поведение покоится не на совместном рассудке и не на власти приказывающего. Что объединяет того, кто приказывает, и того, кто подчиняется, так это сама иерархия, легитимность которой признают обе

стороны, и которая каждому из них указывает своё предопределённое и неизменное место.

Говоря языком политики, авторитет и свобода не являются противоположностями, и утрате авторитета не соответствует автоматический выигрыш свободы. Скорее всего, мы живём в мире, в котором нарастающей утрате авторитета соответствует нарастающая утрата свободы. С точки зрения истории, мы можем сказать, что недостаток авторитета означает радикальное сомнение не в легитимности господствующих сил, а в легитимности вообще авторитета, что составляет суть последней стадии социального и политического развития [2.С.160-162]. Если сравнивать в этом смысле традицию, религию и авторитет, то наиболее устойчивым оказался авторитет. Но там, где власть становится тождественной насилию, там нет места авторитету.

Список литературы:

1. Arendt, H. *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. 14. Aufl. München, Zürich: Piper-Verlag, 2014. 481 S.
2. Arendt, H. *Zwischen Vergangenheit und Zukunft/Übungen im politischen Denken I*. 2. Auflage. München, Zürich: Piper-Verlag, 2013. 440 S.
3. Jaspers, K. *Das Wagnis der Freiheit/Gesammelte Aufsätze zur Philosophie*. München, Zürich: Piper-Verlag, 1996. 365 S.

**CONCEPTS «POLITICS» AND «POWER»  
IN THE SOCIAL PHILOSOPHY OF HANNAH ARENDT**

**Lomako O.M.**, Ph.D., associate professor, Professor of department of theoretical and social philosophy, Saratov national research state university of N. G. Chernyshevsky, E-mail: Olga-lomako@yandex.ru

*Abstract:* The paper is devoted to the analysis of social and political grounds of a man's being in the philosophy of Hannah Arendt. The article discusses the historical development of the concepts «politics» and «power» in the formation of various political forms of society.

*Key words:* German philosophy, Arendt, society, policy, power, authority, public space, plurality



## УНИЖЕНИЕ И УСТЫЖЕНИЕ: СТЫД В ИНТЕРПРЕТАЦИИ Ж.-П. САРТРА И Э. ЛЕВИНАСА

УДК 130.2

---

**Мелкая Марина Витольдовна**

Аспирантка кафедры философии Русской христианской гуманитарной академии,

Психолог-психоаналитик, преподаватель кафедры психотерапии Восточно-Европейский институт психоанализа

E-mail: marinamelkaya@gmail.com

---

Предметом исследования является тематизация стыда в философии Ж.-П. Сартра и Э. Левинаса. Фундаментальная противоречивость интерпретаций стыда данными философами представлена через выделение двух различных модусов производства стыда: устыжения и унижения

*Ключевые слова:* стыд, унижение, устыжение, Другой, субъект, власть, уязвимость

Философия XX века поставила вопрос о границе как конститутивном условии формирования идентичности индивида, изучая место и роль предела в структуре человеческого бытия. Обнаружение фигуры Другого, существование которого всегда предшествует рождению субъекта, обозначило границу свободы индивида, однако, ее значение осмыслялось по-разному. Выдающиеся мыслители Ж.-П. Сартр и Э. Левинас связывали появление стыда с открытием Другого, но если для Сартра это открытие означало гибель субъекта, то для Левинаса, наоборот, рождение. Обратимся к анализу данных интерпретаций в поисках причины столь фундаментальных разногласий.

Ж.-П.Сартр осмысляет стыд в качестве эквивалента самосознания. Сознание себя приходит к субъекту через присвоение взгляда Другого, то есть через создание дистанции по отношению к себе, которая позволяет увидеть себя «чужими глазами». Чужие глаза видят субъекта как объект. Именно эта способность лежит в основании самосознания: рефлексия предполагает видение себя самого как Другого. Парадокс, таким образом, заключается в том, что рождение субъективности происходит в момент ее объективации, то есть, по сути, гибели, а стыд становится ее содержанием, ее фундаментальной структурой. Другой, смотрящий на субъекта, может видеть его только как тело, ограниченное в пространстве, конечное и уязвимое. С моей собственной точки зрения как абсолютно свободного и самотрансцендирующего самосознания «Я есть то, что я не есть, и я не есть то, что я есть». Я никогда не совпадаю ни с каким отдельным определением меня. Но с точки зрения другого свободного субъекта, который захватывает меня как объект в своем поле зрения, я приобретаю «природу», бытие, которое есть то, что оно есть. Для Другого, но никогда для меня самого, Я – это кто-то, существо, которое расположено в пространстве и времени.

Две абсолютные свободы несовместимы; кто-то один из двух, смотрящих друг на друга, становится просто объектом в мире, в котором Другой – единственный источник ценности. И тогда стыд – это форма признания себя в «деградированном бытии зависящим и застывшим, каким я есть для Другого» [7, с.310]. Свобода индивида ускользает от него, становясь «данным объектом», утекает в опустошающую дыру в самом центре бытия [7, с.279], и эта дыра и есть Другой. Вернуть себе субъектное бытие можно только ответной объективацией Другого, так как бытийствовать может кто-то один: «другой является тем, кто исключает меня, будучи собой, и кого я исключаю, являясь собой» [2, с.113].

Сартровский стыд – причина и результат тотального одиночества человека в мире, где невозможны отношения чистого дара и чистой любви. Любовь в этом мире возможна

только как парадоксальный захват свободы Другого, в котором она как свобода не была бы больше свободной. Если Другой дает свою любовь как дар, она перестает быть свободой, желанной для субъекта. Но захват свободы Другого как свободы также невозможен, и одной из причин этого является существование Третьего, того, кто видит и в своем видении объективирует и индивида, и Другого. Посредством его взгляда Другой перестает быть для индивида «абсолютной трансценденцией», полагающей основание его бытию, и оказывается «трансцендированной трансценденцией», — трансцендированной Третьим, так что отношение любимого к любящему, застывает «погашенной возможностью» [8, с.225]. Этот Третий, для которого все являются объектом и который сам не становится объектом ни для кого, возникает как понятие «только с понятием рассматривающего бытия, которое никогда не может быть рассмотрено, то есть лишь с идеей Бога» [7, с.]. Именно открытие невозможности уйти от взгляда, открытие тотальности надындивидуального взгляда как неустранимого условия бытия индивида является сущностным элементом онтологии Сартра.

Теряя себя в стыде, индивид получает онтологическое доказательство существования Другого. Хотя Сартр признает смысл того, что Другие не просто «добавлены» к обособленному субъекту, но скорее влияют на субъекта в его бытии, тем не менее способ, которым он осмысляет встречу с Другим, предполагает, что человек в первую и главную очередь - абсолютно свободное бытие-для-себя и лишь затем становится для-Другого через столкновение с ним, индуцирующее стыд. Лиза Гюнтер, осмысляя сартровский подход к стыду, отмечает, что «даже если стыд характеризует нашу связь с Другими, которые бросают вызов нашей свободе, он мало говорит нам о наших связях с другими Другими, которые питают и поддерживают нашу свободу до того момента, когда опыт стыда станет возможным» [9]. Но что, если свобода Другого не просто блокирует свободу субъекта, превращая его в объект? Что если она дает новый способ отношения к будущему, которое не требует от

индивида быть ни господином, ни рабом? Именно в таком ключе осмысляет стыд Э.Левинас.

Подобно Сартру, Левинас связывает существование стыда с фигурой Другого, перед которым стыдно, и с чем-то неприемлемым в самом себе, что выхвачено взглядом Другого как причина стыда. Онтологически этим неприемлемым является тело и то, что непосредственно с ним связано: физиологические выделения и сексуальная жизнь. Фундаментальная уязвимость, пассивность и нагота человеческого существования обусловлены невозможностью отречься от отвратительного присутствия животного рядом с самим собой. Это Левинас и называет самосознанием – невозможную интимность пребывания с самим собой как с Другим в неприемлемой близости: «Я, отталкивающее себя, переживающее отвращение, - говорит философ, - «я», враждебное себе, ощущаемое как тоска, — это модусы самосознания, основывающиеся на неразрывной идентичности «я» и «я сам». <...> Отвержение «я» собой как раз и является одним из модусов самоидентификации «я» [5, с.76]. Здесь, так же, как и у Сартра, самосознание рождается через самоотрицание, через десубъективацию субъекта: «Что рождается в стыде, так это факт неотделимости от себя самого, радикальной невозможности избежать себя, спрятаться от себя, неоспоримое присутствие Я рядом с самим собой» [1, с.112].

Однако, в отличие от подхода Сартра, фигура Другого здесь еще отсутствует. Речь, скорее, идет о безличности бытия, которому индивид предоставлен в отсутствие какого-либо убежища или приюта: «Это следовательно наша интимность, наше присутствие рядом с собой, и оно постыдно. Оно раскрывает не наше ничтожество, но скорее тотальность нашего существования. Нагота необходима, чтобы оправдать наше существование. Стыд, в конечном счете, представляет собой существование, которое ищет оправданий. Что стыд раскрывает, так это бытие, которое раскрывает само себя» [цит. по 9]. Другой появляется как освободитель, как возможность выхода из удушающей связи субъекта с безличным бытием. В «Тотальности и

Бесконечном» стыд фигурирует уже не как знак онтологического бремени для самого себя, а как этический вызов со стороны Другого.

Свобода Другого создает условия для реализации свободы индивида. Если у Сартра отношения с Другим формируются исключительно по линии власти-подчинения, садизма-мазохизма, то Левинас говорит об ответственности. Лицо Другого ставит под вопрос мою спонтанную свободу – мое бытие-для-себя в значении наивной самопогруженности – и приказывает мне отвечать за насилие, которое мое существование могло бы причинить другим, со злыми намерениями или без них. Оно трансформирует горькую муку стыда в источник солидарности, а не в вечную борьбу за власть. Здесь стыд становится основанием интерсубъективности, ее структурой: «Другой не есть изначальный факт, не есть помеха, не угрожает мне смерти; он желает в моем стыде» [цит. по 9]. Разум больше не обнаруживается в способности индивидуума, но в способности давать объяснения Другому, который ставит меня под вопрос; знание не есть только результат осознания мира, но предложение этого мира, который до сих пор был моим, Другому, который приказывает мне обобщить мой единичный опыт, сделать общими мои чувства, используя понятия. Другой не просто продуцирует мою рефлексию, когда я должен появиться из внешнего мира как объект для-Другого, но скорее провоцирует меня на ответ, на то, чтобы стать собеседником в разговоре, который более чем взаимный обмен словами.

Анализируя Левинаса, Лиза Гюнтер говорит что «этический стыд, который Другой порождает во мне, не заставляет меня застревать в себе самом; наоборот, он открывает выход из моей собственной удушающей связи с бытием. Этот выход указывает за пределы субъекта, к бытию-для-Другого до точки взаимозаменяемости и даже смерти-за-Другого, но также создает условия возможности моей собственной свободы» [9]. В этих ценностных координатах стыд есть «подставленность тому (что всякое существо в своей «естественной гордыне» стыдится

признать), чтобы «быть биту», наполучать пощечин». «Он подставляет ударяющему щеку и насыщается стыдом», - ссылается Левинас на ветхозаветный текст «Плач Иеремии» [4, с.232]. Другой, ударяющий меня по лицу, оставляет на нем след, ожог субъективности, через отрицание меня утверждая мою значимость для него. Пощечина – наиболее символический и интимный жест унижения равного, имеющий целью удержать того, кто ее получает, на определенной моральной высоте, не допустить его падения. Об этом говорят лингвистические исследования: «Пощёчина – акт, вызывающий к лицу, призванный «восстановить (или обострить) его чувствительность» (Бгажноков 1999, с. 75), если оно уже не способно само вспыхнуть от стыда и готово позволить вещи, несовместимые с понятиями о морали и совести. Тогда эту внутреннюю реакцию вызывают внешними факторами, воздействуя на «орган совести и стыда» физически и искусственно вызывая схожую реакцию лица» [3, с.21]. Такая интерпретация пощечины представляет ее как «инструмент очеловечивания» индивида, который находится, в буквальном смысле, в руках Другого.

Рука Другого вжигает краску стыда в лицо бесстыжего, маркируя одновременно неприемлемость его поведения и необходимость держать ответ за свою интимную связь с неприемлемым. Ожог лица одновременно указывает окружающим на потерю лица индивидом и запечатлевает требование вернуть его. Насытиться стыдом означает ощутить свою ценность для Другого, который не позволяет покинуть пределы человеческого. Лицо Другого указывает на след присутствия Бога, «в лице Другого я читаю слово Божие» [6, с.360], так как от него исходит заповедь любви, прервавшая естественный ход мира, очеловечившая мир запретом «не убий» и призывом «возлюби». В тот самый момент, как я получаю приказ не убивать, я являюсь себе и как убийца и как ответственный субъект. В тот самый момент, как моя свобода ставится под вопрос, я открываю ее способность и к насилию и к защите других: «Стыд – это имя, которое Левинас дает радикальной амбивалентности этого мгновения как поворотного пункта между убийством и

этикой, между насилием и добродетелью. Стыд сам по себе ни плох и ни хорош, но скорее является чувством неизбежного стояния перед этими альтернативами, представленными лицом Другого. Это возможность для этического субъекта родиться в свободе, понятой как ответственность, и для убийцы – спросить: «Разве я сторож брату моему?» [9]

Представленные противоположные концепции позволяют выделить два противоположных модуса производства стыда, а именно – устыжение и унижение. С одной стороны, элемент унижения (падения вниз) как будто присутствует в любой ситуации стыда. С другой, эта идея представляется продуктивной, если провести дифференциацию между устыжением и унижением как различными действиями различных Других, вызывающими противоположные последствия. Стыдящийся, действительно, утрачивает власть, как в ситуациях унижения, так и устыжения, но его реакции различны. Нормальная реакция на унижение – гнев индивида, с целью заставить унизившего также почувствовать себя униженным, и, таким образом, вернуть себе позицию власти. Устыжение же предполагает добровольный отказ устыжаемого от этой позиции, не его гнев, а гнев Другого, заставляющий признать свои границы, вину и уязвимость и отказаться от естественной индивидуальной потребности в сохранении власти. Причина столь различных реакций в том, что устыжение и унижение осуществляются различными фигурами Другого – Своим и Чужим: стыдящий (и одновременно обвиняющий) Свой вступает в коммуникацию с индивидом лицом к лицу, его цель – вернуть устыжаемого в границы собственно человеческого бытия; унижающий Чужой обрывает коммуникацию, овеществляет лицо индивида и сам, образно говоря, остается в маске, то есть эмоционально недоступным; его цель – изгнать унижаемого за границы человеческого, уничтожить в небытии.

Устыжение, таким образом, непосредственно связано с виной, так как вменяет причину стыда в вину индивида и требует от последнего ответа как от вменяемого субъекта.

Вина подразумевает авторизацию бытия субъектом и требование Другого взять на себя ответственность за достойное человека поведение. То есть стыд в данном модусе является формой признания субъекта и его ценности для стыдящего. Напротив, стыд, производимый унижением, лишен вины и является формой отрицания субъекта, переживаясь им как беспомощность перед вторжением нечеловеческого. Итальянская исследовательница роли стыда в современном обществе Алессандра Фусси отмечает трудность признания своей фундаментальной уязвимости для современного человека, отраженную во всем знакомых типичных попытках смягчения чьего-то стыда словами: «Не стыдись. Ты не сделал ничего плохого». [10, с. 124] Сознание затрудняется принять тот факт, что человеку может быть стыдно за вещи, за которые отвечает не он, а Другой. В тех случаях, когда вины нет, но есть основание для стыда, субъект пытается вернуть себе власть над ситуацией, ища возможную провинность. Если бы она существовала, муки стыда были бы восприняты как заслуженное наказание. Если же ее нет, то уязвимость переживается как нечто нечеловеческое, противоестественное.

Введение дифференциации модусов устыжения и унижения позволяет концептуализировать непримиримые противоречия феномена стыда, его ценностную амбивалентность. Актуальный в современном обществе вопрос, что является причиной социокультурных и психологических проблем современного индивида – избыток или недостаток стыда – получает в данной оптике новый ракурс рассмотрения.

Список литературы:

1. Агамбен, Дж. *Номо sacer. Что остается после Освенцима: архив и свидетель.* – М.: Издательство «Европа», 2012. – 192 с.
2. Баженов, М.В. *Бытие стыда* / М.В.Баженов. – Ижевск: Изд-во ИжГТУ, 2009. – 320 с.
3. Гучешокова, С.А. Архетипический концепт «лицо/честь/совесть»: когнитивный и лингвокультурный аспекты



## **VIII международная научно-практическая конференция**

(на материале русского, адыгского, английского и французского языков): автореф.дисс. канд. филол. наук: 10.02.19 / Гучепшопова Сусана Аслановна – Майкоп, 2001. – 29 с.

4. Левинас, Э. Гуманизм другого человека // Э.Левинас. Время и Другой; пер.с фр. А.В. Парибка. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. – 265 с.

5. Левинас, Э. Тотальность и бесконечное // Эммануэль Левинас. Избранное. Тотальность и Бесконечное. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – 416 с.

6. Левинас, Э. Философия, справедливость и любовь (беседа с Левинасом) // Эммануэль Левинас. Избранное. Тотальность и Бесконечное. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – 416 с.

7. Сартр, Ж.П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр., предисл., примеч. В.И. Колядко. – М.: Республика, 2000. – 639 с.

8. Сартр, Ж.П. Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм // Проблема человека в западной философии: Переводы/Сост. и послесл. П. С. Гуревича; Общ. ред. Ю. Н. Попова.—М.: Прогресс, 1988—552 с.

9. Guenther, L. Shame and the temporality of social life. – Springer Science+Business Media B.V. 2011

10. Fussi, A. Aristotle on shame [Электронный ресурс]. URL: <https://pisa.academia.edu/AlessandraFussi> (дата обращения: 30.10.2015).

**Melkaia M.V.**, Postgraduate on the philosophy department in Russian Christian Humanitarian Academy, St.Petersburg. Psychologist, psychoanalyst. Assistant professor in East-European Institute of Psychoanalysis, St.Petersburg. E-mail: [marinamelkaya@gmail.com](mailto:marinamelkaya@gmail.com)

*Annotation:* The subject of the article is shame in Sartre's and Levinas's philosophy. Fundamental inconsistency of shame interpretations in Sartre's and Levinas's works is represented as two different modes: shaming and humiliating.

*Key words:* shame, humiliation, shaming, Other, subject, power, vulnerability.

## СРЕДСТВА МАССОВОЙ ИНФОРМАЦИИ В ГРАЖДАНСКОМ ОБЩЕСТВЕ

УДК 101.1::316.77(045)

---

**Мирзахмедов Абдирашид Мамасидикович**

Кандидат философских наук

Доцент кафедры общественных наук

Наманганский инженерно-технологический институт

Республика Узбекистан, г. Наманган

E-mail: Mirzahmedov@mail.ru

---

В статье рассматривается роль и место СМИ как института гражданского общества. Устанавливается, что СМИ нуждаются в квалифицированных кадрах, способных формировать информационный иммунитет жителей страны и стать гарантом защиты народов от враждебных и чуждых идеологий.

*Ключевые слова:* гражданское общество, четвертая власть, гарант защиты, свобода печати и информации, правовое государство.

Научно-технический прогресс, прежде всего, отражается в сфере информационно-коммуникационных технологий: Интернет создает небывалые возможности поиска, получения и распространения информации. В связи с этим пресса является одним из важнейших институтов гражданского общества. Для Комитета Законодательной палаты Олий Мажлиса Республики Узбекистан стало доброй традицией проведение различных мероприятий, посвященных вопросам информации и коммуникационных технологии. Правительство Республики Узбекистан уделяет особое внимание обеспечению свободы печати и информации, последовательной и стабильной деятельности средств массовой информации. Главной её задачей является разъяснение широкой общественности и каждому

гражданину о сущности и содержании социально-экономической и политической стратегии развития страны, основных принципов, целей и задач построения демократического правового государства. Воспитание граждан в духе национального единства, консолидируя все творческие силы общества для созидательного труда. Для реализации данной политики в стране закреплена правовая основа СМИ в Конституции Республики Узбекистан и других нормативных актах и документах об информационных технологиях, а также гарантии прав личности искать, получать и распространять любую информацию. В результате благоприятных условий журналистика получает широкие возможности информационного развития, государственные и негосударственные формы массовой информации, где негосударственные составляют более 60 % печатных изданий, 67 % теле-радиоканалов, 95 % интернет-изданий. Следует отметить, что в стране есть определенные успехи по внедрению в медиасферу инновационных методов работы передовых СМИ мира. За последние годы более 700 журналистов прошли курсы повышения квалификации в средствах массовой информации развитых стран мира.

Современные условия информационных технологий ставят новые требования перед кадрами журналистики. Речь идет об интеллектуальном труде корреспондентов, труд которых вдвойне сложен, чем земледельца, так как слово является основным оружием в подготовке материалов для страницы газеты. В отдельных случаях, корреспонденты заплатили за малейшие ошибки своей свободой в прошлом, а сегодня – занимаемой должностью. Дело в том, что любой человек может заняться земледелием, т.е. ремеслом, требующим физических усилий. Однако написать хорошую статью, которая станет плодом духовного производства, может не каждый. Исходя из этого, все журналисты мечтают написать что-то новое, самое доброе, самое святое, которое заставит задуматься каждого читателя.

В священных писаниях ислама возводятся на высокий ранг люди, умеющие писать и учить других хорошему, доброму и положительному для блага общества. В странах

Востока грамотных людей уважали, они составляли особый слой элиты общества. Вот почему средства массовой информации должны строить свою деятельность, предоставляя широкую трибуну различным мнениям и взглядам, побуждать к осознанию необходимости, позитивных нововведений и внедрению их в жизнь, опираться на принципы объективности и правдивости.

С другой стороны, журналистика ответственна перед нацией, так как она передает национальный дух народа, передает всю культуру для будущих поколений, воспитывает идею национальной независимости у каждого гражданина страны. Каждое поколение видит мир глазами журналиста, формирует свое мировоззрение, стиль и мышление, уклад жизни. В связи с этим журналист должен способствовать прогрессу, привлекая внимание общественности к актуальным проблемам социального развития.

Кадры СМИ являются посредниками между государством и обществом, комментируя политику правительства всем слоям населения, учитывая возраст, социальное положение и другие различия граждан. В этом плане корреспонденты живут в гуще событий, поэтому невозможно определить их рабочее время, так как редактор может дать задание подготовить статью в любое время суток. Дело в том, что периодическая печать занимает особое место в формировании общественного мнения, в укоренении в сознании народа, в первую очередь молодого поколения, идеи национальной независимости. СМИ являются эффективным средством оперативного освещения социально-экономической и культурной жизни общества.

Журналистов можно сравнить с пчёлами, так как они, собрав много разной информации, перерабатывают ее и выдают свой новый вариант информации, отвечающей интересам государства, общества и личности. Журналисты избавляют общество от разнообразных сплетен и слухов, своевременно предоставляя достоверную информацию о происходящих событиях. Это особенно актуально для народов Центральной Азии с их этноконфессиональным менталитетом. В связи с этим журналисты видят свои задачи

в создании открытого информационного пространства, отражающего яркие страницы сложной и славной истории узбекского народа и его современной жизни.

Современный мир стал миром острых политических и идеологических противостояний, мир, в котором духовно-культурные угрозы стали в десятки раз опаснее, чем военные угрозы. В этих условиях информация становится не менее важной, чем экономика и политика. В условиях глобализации идет процесс охвата информационными коммуникациями всех сфер жизни. В результате СМИ стали одним из основных орудий различных идеологических центров, служащих интересам определенных государств, политических и финансовых кругов мира.

Основываясь на вышеизложенном, можно сказать, что у народов республик Центральной Азии идет процесс развития информационной медиакультуры, происходит понимание статуса «четвертой власти», СМИ как возможности реализовать свои интеллектуальные способности, высказать свое слово ради блага общественной жизни. Вот почему в современных условиях требуется широкая поддержка в подготовке высококвалифицированных кадров СМИ. Следует также отметить, что в современных условиях СМИ нуждаются в социальной защите своих кадров, повышении стимула журналистов.

СМИ как институт гражданского общества, становясь независимой реальной четвертой властью — наиболее действенным инструментом реализации политических прав и свобод граждан, должны развивать демократические ценности и идеалы нашего общества, вести активную работу по формированию сознания людей, в воспитании всесторонне развитой, духовно богатой личности. Это важно для центрально-азиатских стран, идущих по собственному пути развития гражданского общества. Происходит процесс возрождения и восстановления исторической памяти народа, национального осознания происходящего, анализ и использование богатой духовной традиции, культурного наследия великих предков. В этом плане для любого народа формирование информационного иммунитета является

## **Социальная онтология в структурах теоретического знания**

гарантом защиты от враждебных и чуждых идеологий в стране.

Список литературы:

1. Гражданское общество – Ташкент.; -2016. -№3. –С. 75
2. Идея национальной независимости: основные понятия и принципы. – Ташкент.: Узбекистан. -2000. –С.70
3. Коран./ Пер. И.Ю. Крачковского –Т.; Изд. восточной литературы. 191963. –С.34-123
4. Народное слово. -2016. -29 июнь

## **MASS MEDIA IN CIVIL SOCIETY**

**Mirzakhmedov A.M.**, candidate of philosophical sciences, associate professor of "social sciences", Namangan engineering institute of technology, E-mail: [Mirzahmedov@mail.ru](mailto:Mirzahmedov@mail.ru)

*Abstract:* In article the role and the place of media as institute of civil society is considered. Is established that media need the qualified personnel capable to form information immunity of residents of the country and to become the guarantor of protection the people from hostile and alien ideologies.

*Keywords:* civil society, fourth estate, guarantor of protection, freedom of press and information, constitutional state

## ГРАНИЦЫ ОПРЕДЕЛЕНИЯ ПОНЯТИЯ «ИДЕНТИЧНОСТЬ»

### В ПРОСТРАНСТВЕ СОЦИАЛЬНЫХ НАУК

**УДК 167.7**

---

**Обухов Константин Николаевич**

Старший преподаватель кафедры социологии

ФГБОУ ВО «Удмуртский государственный университет»

Россия, г. Ижевск

E-mail: fagotfrosch@gmail.com

---

В статье рассматривается специфика употребления понятия «идентичность» в современных социальных науках. Обозначается проблема определения смысла понятия и границ его использования. Показывается, что содержание термина зависит не только от теоретико-методологических оснований исследования, но и от специфических или базовых метафор, которые используются в соответствующих подходах. Констатируется факт смещения внимания исследователей с понятия «идентичность» на «процессы идентификации» в социальном пространстве. Формулируется необходимость пересмотра «трансцендентного взгляда» на социальное пространство, который должен быть заменен на «имманентный подход», подразумевающий значительную роль позиции исследователя в определении идентичности (как само-идентификации) и идентичности социального пространства.

*Ключевые слова:* идентичность, методология, онтология, идентификация, имманентный подход

Понятие «идентичность» остается одним из самых востребованных понятий в различных областях социогуманитарного знания на протяжении более 50-ти лет. За этот период оно было использовано в обозначении большого диапазона исследовательских проблем. Каждая новое «употребление» в соответствующей дисциплинарной

плоскости способствовало изменению смысла самого термина и формированию определенной «зашумленности» в содержании последнего. На пределе подобная ситуация привела к попыткам отказа исследователей от термина, его замене на более привычные и «исторически» понятные категории (самость, тождество, личность и т.д.) [7. С.15]. В то же время количество исследований, связанных с «идентичностью», не уменьшается, а призывы к отказу от перегруженного термина не находят отклика в научной и (особенно) околонаучной средах [см. 4].

Концентрация внимания исследователей на самом «явлении» «идентичность» (в процессе перехода к «новым социальным методологиям») сделали возможным формулирование тезиса о стремлении «классических» научных методологий к эссенциализации, гипостазированию и реификации содержания понятия в пространстве соответствующих дисциплин. Естественное стремление науки к объективации понятий обернулось производством множества плохо согласующихся «идентичностей» и представляемых ими социальных структур, которые на пределе анализа предъявили «инвариантный» характер термина, его ограниченный эвристический характер на фоне динамичных социальных изменений, а по сути абсолютно контекстуальное и субъективное определение/использование (особенно на пересечении дисциплинарных/дискурсивных полей). Таким образом обнаруживается размывание смысла понятия, границ его использования и способов определения, что на пределе приводит к производству «бессмысленных» конструкторов или идентичностей. Смещение внимания исследователей (в рамках исследования практик научных сообществ) на специфику производства понятий сделало возможным обнаружение коммуникативного и языкового оснований формирования представлений как об идентичности, так и о социальной «реальности» в целом [6. С.93]. Понятийный аппарат дискурсивных пространств все чаще начинает анализироваться через отсылку к конвенциональности и метафоризации [11. С.38].



Положение усугубляется тем, что хронологическое запаздывание процессов институционализации социально-гуманитарных наук от наук естественного цикла приводит к ситуации постоянного перенесения естественно-научных метафор и методологий в область социального знания, что находит свое выражение в формировании первых вариантов социальной онтологии, опирающихся на «социальную физику», «социальную эволюцию», «социальный организм», «социальную клетку» и т.д. В рамках подобных онтологий производятся соответствующие варианты идентификации индивида и общества (как основных категорий социальных наук). В настоящее время подобный характер заимствования опорных метафор из естественно-научного знания сохраняется. Так теория коммуникации в большинстве вариантов выстраивается исходя из физико-математических (компьютерных) моделей понимания информации (с последующими отсылками к математическому аппарату и попыткам анализа социальной реальности через призму развития компьютерных технологий коммуникации) [см. 12, 9]. При этом игнорирование собственно социальных (т.е. имманентных самому человеческому сосуществованию) метафор, оборачивается фактической утратой социального, замещающегося «физическим существованием», «животным существованием» или «цифровым» существованием. Что неизбежно приводит к кризисам в развитии самих социальных наук и в организации социального пространства (выражающимся через кризис идентификации индивида и общества) в целом.

Обозначившаяся необходимость нахождения «собственно» социальных метафор в результате кризисов «позитивистских» представлений о «реальности», приводит к оформлению первых попыток имманентного обоснования социальной реальности в социальной философии и социологии. Формируется методология, отсылающая к самоосновности социальной реальности в ее связности, или отношениях intersubjectивности. Они базируются на представлениях о субъект-субъектных взаимодействиях как медиальном/третьем или «между» [см. 5, 8, 10]. Этим

конструктом удерживаются различия в их со-в-местности, или связности. При этом на передний план анализа выходит основной социальный «медиум» - язык, позволяющий отслеживать и фиксировать в пространстве коммуникации определенные состояния intersубъективности, сопряженные с мышлением. Иными словами, построение рассуждений посредством категорий/метафор «между» или «интер» дает возможность уйти от трансцендентального понимания социального, удержать субъективность и предъявить описания динамики социального взаимодействия, которые будут иметь смысл в определенных пространственно-временных границах, т.е. предъявить осмысленные процессы идентификации.

Вместе с этим обозначается иной взгляд на анализ проблем, связанных с «идентичностью»: вслед за констатацией социальных изменений, исследователи концентрируются на процессах идентификации, т.е. пытаются уловить суть содержания действия или процессуальности в социальном. Социальная статика «классических» социальных наук «приходит в движение» через обращение к понятиям «подвижности» [2], «текучести» [1], «аморфности», «мобильности» [11]. Особое значение приобретают теории коммуникативного действия и взаимодействия, которые все чаще представляют социальное пространство в качестве принципиально коммуникативной реальности, приходящей на смену «научной» статичной действительности. Процессы идентификации начинают конституироваться в коммуникативных структурах «медиального» социального пространства, предъявляющего «утраченную» в классической методологии социальную субъективность и динамичность. «Идентичность» в структурах социальной мобильности «трансформируется» или «конструируется», т.е. темпорализуется, разворачиваясь в поле коммуникативной реальности, или социального взаимодействия.

Имманентный подход открывает в рамках представленного исследования возможность рассматривать идентичность в ее виртуальности [3], или потоке

(само)определений в границах субъективности. Идентичность, как определенный инвариант состояний субъективности, виртуализируется, что указывает на открытость дальнейшим изменениям, то есть возможные потенциальные или прошедшие состояния. При этом сам процесс идентификации или изменений остается трудно выразимым (что тесно связано с языком, перформативным характером его существования), по сути он лишь реконструируется из соотнесения между собой различных (чаще всего прошлых) состояний субъективности, которые предъявляются в определенных объектах (языковой) деятельности. Подобное соотнесение и реконструкции при ближайшем рассмотрении (с учетом специфики производства научного знания) обращают скорее к мышлению исследователей, занимающихся конкретной проблемой и использующих конкретную методологию, чем к «объектам действительности». Таким образом исследовательская субъективность (элиминированная в классических научных методологиях за границы теоретических построений и определений) обнаруживается в ситуации соотнесения определенных продуктов научного производства и в границах научной коммуникации.

Погруженность исследователя в изучаемое социальное пространство, его причастность к производству (прежде всего к дискурсивному) идентичностей и процессов идентификации, приводит к необходимости фиксации/отслеживания субъективного основания в процессе осуществления коммуникации в научных дискурсах. Принадлежность к конкретной исследовательской традиции и методологии (а вместе с этим и конкретному сообществу) задают ограничения по производству определенных представлений о социальной реальности. Возможность установления идентичности объектов или субъектов отсылает к определенной позиции исследователя в социальном пространстве или «точке зрения». Расположенность «точек зрения», возможность занимать «несовпадающие» позиции в пространстве науки, создают условия для возникновения «пустых мест», «разрывов»,

«столкновений» и «проблемных» ситуаций в пространстве различных научных дисциплин, которые «медиа́льно» указывают на нехватку субъективности в пространстве социальных дискурсов. Таким образом формируются «места» для дальнейшего развития представлений о социальной реальности, которые через позицию (нового) субъекта предъявляют варианты развития (социальной) мысли/представлений о социальной реальности в конкретных вариантах «метафор»/онтологий (и как следствие в вариантах идентичностей социальной реальности и субъекта). Иными словами, позиция исследователя в социальных науках, как «социально компетентного» субъекта, позволяет конструировать/актуализировать возможные (виртуальные) варианты идентификации социальной реальности, а вместе с этим производить идентификацию себя (как субъекта поля науки) в изучаемом (социальном) пространстве.

Список литературы:

1. Бауман З. Текучая современность. – СПб.: Питер, 2008.
2. Гидденс Э. Ускользающий мир: как глобализация меняет нашу жизнь. – М.: Издательство «Весь мир», 2004.
3. Делез Ж. Актуальное и виртуальное. - URL: [http://elenakosilova.narod.ru/studia3/Act\\_virt.htm](http://elenakosilova.narod.ru/studia3/Act_virt.htm) (дата обращения: 08.08.12)
4. Идентичность и организация в меняющемся мире [Текст]: под ред. Н. М. Лебедевой, Н. Л. Ивановой, В. А. Штроо. - М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2008.
5. Лихциер В.Л. Феноменология «пере»: введение в экзистенциальную аналитику переходности. – Самара: Изд-во «Самарский университет», 2007.
6. Ло Дж. После метода: беспорядок и социальная наука. – М.: Изд-во Института Гайдара, 2015.
7. Малахов В. Понаехали тут... Очерки о национализме, расизме и культурном плюрализме. – М.: Новое литературное обозрение, 2007.
8. Мерш Д. МЕТА/ДИА. ДВА РАЗЛИЧНЫХ ПОДХОДА К МЕДИАЛЬНОМУ. – URL:

[http://mediaphilosophy.ru/biblioteca/articles/mersh\\_dia/](http://mediaphilosophy.ru/biblioteca/articles/mersh_dia/) (дата обращения: 01.09.14)

9. Назарчук А.В. Теория коммуникации в современной философии. М.: Прогресс-Традиция, 2009.

10. Рёттгерс К. Коммуникативный текст как конструкция социальной философии «в-между»//Социальная онтология в структурах теоретического знания. – Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2012.

11. Урри Дж. Социология за пределами обществ. Виды мобильности для XXI столетия. – М.: Высшая школа экономики, 2012.

12. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. – СПб.: «Симпозиум», 2004.

## **LIMITS OF “IDENTITY” NOTION DEFINITION IN THE SOCIAL SCIENCES SPACE**

**Obukhov K.N.** senior lecturer, Udmurt State University, Russia, Izhevsk, e-mail: fagotfrosch@gmail.com

*Abstract:* The article analyses particularities of the “identity” notion use in modern social sciences. It shows the problem of definition of the notion essence and of the limits of its use. It shows that content of the term depends not only on theoretical and methodological bases of surveys but also on specific or basic metaphors that are used in the corresponding approaches. It highlights the fact that the researchers’ attention is shifted from the “identity” notion to the “identification processes” in the social space. It states the necessity to revise “transcendent point of view” on the social spaces, which should be replaced with “immanent approach” implying significant role of a researcher’s position in definition of identity (as self-identification) and social space identity.

*Keywords:* identity, methodology, ontology, identification, immanent approach.

## **СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ ИНТЕГРАЦИЯ КАК ИНСТРУМЕНТ РАЗРЕШЕНИЯ КОНФЛИКТОВ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ: РЕГИОНАЛЬНАЯ СПЕЦИФИКА**

**УДК 101.1:316**

---

**Попов Максим Евгеньевич**

Доктор философских наук

Профессор кафедры социальной философии и этнологии

Северо-Кавказский федеральный университет

Россия, г. Ставрополь

E-mail: maximus.popov@gmail.com

---

В статье рассматриваются основные теоретические подходы к анализу социокультурной интеграции как инструмента конструктивного разрешения конфликтов идентичностей. В статье акцентируется внимание на исследовании антиконфликтного потенциала интеграции к деэскалации этнической напряженности и трансформации конфликтов идентичностей на Северном Кавказе. Автор рассматривает факторы конфликтов идентичностей и подчеркивает дестабилизирующую роль политизации этничности. В качестве структурных условий роста этнической напряженности и ее перерастания в деструктивные идентификационные конфликты выступают социальные неравенства, экономическая поляризация, противоречия между системной модернизацией и социальной дезинтеграцией.

*Ключевые слова:* социокультурная интеграция, региональные конфликты, конфликты идентичностей, разрешение конфликтов, Северный Кавказ.

Проблема исследования социокультурной интеграции как инструмента урегулирования региональных конфликтов связана с решением следующих задач: 1) анализом взаимосвязи интеграции, идентичности, конфликта; 2) выявлением структурных факторов эскалации этнической

напряжённости; 3) концептуализацией социокультурной интеграции в качестве основного метода конструктивного разрешения этнических противоречий на Северном Кавказе.

В современной России социокультурная интеграция характеризуется тенденцией к увеличению этнических контактов, размывающих культурные границы. Системная стабильность и безопасность полиэтнических регионов зависят от масштабов и уровня макросоциальной солидарности и гражданской интеграции. В этой связи первоочередное значение приобретает комплексный анализ социокультурной интеграции как процесса ценностной консолидации, благодаря которому этносоциальные субъекты достигают высокого уровня надэтнической идентификации и социальной инклюзии.

Исследования антиконфликтного потенциала интеграции и анализ механизмов социальной инклюзии и адаптации региональных сообществ к изменяющимся условиям модернизации являются одними из актуальных в теоретическом и практическом аспектах. Это обусловлено фундаментальным положением проблемы интеграции в социальных и политических науках, а также поиском новых консолидационных ресурсов в процессе деэскалации угроз этносепаратизма и предотвращения открытых этнических конфликтов.

Специфика региональных конфликтов как угроз и вызовов интеграции северокавказского социума заключается в том, что они протекают на фоне столкновения конкурирующих ценностей и групповых идентичностей. Понятие ценностного столкновения уточняет концепт этнорегионального конфликта как конфликта идентичностей, подчеркивая системно-генетический характер данной объяснительной модели. В структурном отношении региональные конфликты идентичностей выступают следствием эскалации социальных неравенств и мобилизации этничности, угрожающих интеграционным процессам в полиэтническом сообществе. Как отмечают Дж. Эстебан, Л. Мейорал, Д. Рей, «внутригосударственные конфликты приобретают выраженный этнический характер. Более

половины гражданских конфликтов после Второй мировой войны классифицированы как этнические или религиозные. Одним из оснований классификации регионального этнического конфликта является его идентификация в качестве антигосударственного мятежа от имени этнической группы. Р. Брубейкер и Д. Лейтин, рассматривая историю внутригосударственных конфликтов второй половины XX века, пришли к выводу об исчезновении биполярной идеологической оси на фоне масштабной этнизации насильственных столкновений» [6, 70].

Социальная дезинтеграция усиливает изоляционистские тенденции и регионализацию Северного Кавказа, порождает аномию, апатию, пассивность, а носителей радикальных идеологий подталкивает к этнополитическому и религиозному экстремизму. Актуализация антиконфликтных механизмов социокультурной интеграции связана с поисками надэтнической модели социальной консолидации, поддерживающей межэтническое сотрудничество и диалог. Интеграция как процесс продвижения гражданских ценностей, идентичностей, институтов, позволяющий этносоциальным субъектам взаимодействовать на основе принципов безопасности, справедливости, равноправия, становится основным методом разрешения региональных конфликтов идентичностей.

Теоретическая традиция исследования социокультурной интеграции связана с концептуальным противоборством теорий этнического конфликта, мультикультурализма, неофункционализма: противоречие заключается в трактовке сущности интеграции как способа деэскалации этнического конфликта и статуса этнических меньшинств в плюралистических обществах, при этом конфликтологи опираются на анализ конфликтогенной природы этничности, мультикультуралисты исходят из нормативности аскриптивной этнической идентификации, представители функционалистской парадигмы интерпретируют статус и права этнических групп с позиций равенства возможностей и императивности интеграции. Как



отмечают Дж. Фирон и Д. Лейтин, полноценная теория конфликта должна объяснить, почему, несмотря на серьезные напряженности, этнические отношения, основанные на мире и интеграции, являются более типичным явлением, чем крупномасштабное насилие [7].

Необходимость стимулирования социокультурной интеграции в полиэтническом сообществе обусловлена ценностными и инструментальными причинами: с этической точки зрения, создание интегрированного «общества для всех» является самоочевидной социетальной целью; структурные факторы интеграции связаны с необходимостью уменьшения культурных и социальных различий, ведущих к социальной фрагментации и оказывающих негативное воздействие на модернизационные процессы и предотвращение региональных конфликтов: социокультурная интеграция подразумевает формирование надэтнической идентичности.

Теория интеграции стремится к сочетанию концептов индивидуальной свободы и групповой лояльности как контр-нарративов насильственной ассимиляции, что можно рассматривать в качестве движения к плюрализму и уважению к культурным различиям на индивидуальном и коллективном уровнях. В этнонациональной сфере социокультурная интеграция формирует рационально-коммуникативные механизмы гражданской консолидации на основе принципов равенства и справедливости. Социальная справедливость, создание «общества для всех», является всеобъемлющей целью интеграции. Справедливость относится к социетальным принципам и ценностям, которые позволяют социальным субъектам получать справедливую долю выгоды за справедливую долю ответственности в рамках совместной жизни в обществе. Концепции социальной справедливости определяют гражданское общество как наиболее желательное и достижимое при условии, если права и обязанности распределяются в соответствии с согласованными принципами равенства; это интегрированное общество, в котором социальные субъекты могут принимать участие в социальной, экономической и

политической жизни на основе равенства прав и возможностей, справедливости и достоинства.

Социокультурная интеграция снижает этническую напряженность, что связано с высоким уровнем солидарности и безопасности, ослаблением этнической мобилизации и редукцией негативной стереотипизации «других» в качестве «этнических врагов». Анализируя статус этничности в динамике региональных конфликтов, необходимо указать на связь групповых идентичностей с примордиальными ценностями традиционных обществ, в которых гражданское самосознание и индивидуализм не играют заметной роли. По мнению Дж. Ротмана и М. Альберстейна, когда в процессе медиации конфликтологи имеют дело с этногрупповым столкновением, обращение к индивидуальным интересам не в состоянии загладить трещину, возникшую в результате конфликта; попытки манипулировать группами могут привести к интенсификации конфликта идентичностей [8, 657].

Региональные конфликты идентичностей – следствие реактуализации и радикализации политизированной этничности. Анализ взаимосвязи эскалации этнической напряженности и роста конфликтующих идентичностей приводит к мысли о деструктивном воздействии на региональную безопасность факторов этнической мобилизации и культурной интолерантности. По словам В.А. Ачкасова, «этнополитический конфликт – это не только вооруженное или политико-правовое противостояние, это конфликт различных историософий, исторических и культурных ценностей и символов. Это порождает феномен «конкурирующих культурных и исторических традиций», чаще всего это противоборство национальных или этнических традиций в рамках многонационального социума, борьба за «историческое наследие» (конструктивисты не без оснований пишут о том, что не существует объективных исторических фактов, они изменчивы и, по сути, являются продуктом интерпретации тех, кто имеет большие или меньшие права на их легитимную номинацию) или конфликты между традициями представителей различных

социальных групп. Возможны острое соперничество и религиозных, и этнических традиций в мультиконфессиональном или мультиэтническом обществе, противостояние региональных традиций, борьба за определение смысла конфликта и установление его причин и т.д. Зачастую подобная «война интерпретаций», борьба с помощью той или иной выборки исторических фактов, становится прологом к острым межгосударственным политическим конфликтами» [1, 75].

Впервые термин «конфликты идентичностей» появляется в работах Дж. Бертона и Дж. Ротмана в 1990-е годы. Дж. Бертон рассматривает коллективную идентичность как одну из базовых потребностей человека, при этом угроза идентичности воспринимается группой как одна из основных угроз безопасности. Более того, Дж. Бертон в качестве ключевых выделяет две потребности: потребность в идентичности и потребность в безопасности; по мнению Дж. Ротмана, важнейшими атрибутами конфликтов идентичностей являются их иррациональность, глубокая субъективность и неуправляемость [4].

Мотивы участия этнических групп в конфликтах идентичностей будут во многом влиять на перспективы их исхода; ради удовлетворения своих материальных интересов люди вряд ли станут сознательно рисковать жизнью. В конфликтах идентичностей участие сторон имеет выраженный характер жертвенности, а не неизбежного риска: готовность нести жертвы ради идентификационных и ценностных идеалов эмоционально переживается, осознается и вербализируется участниками конфликтов. Эскалация этнической напряженности происходит в том случае, когда этнокультурная группа склонна воспринимать себя как «жертву» ценностных притязаний со стороны «других» групп. «Если мы хотим добиться успеха в исследовании причин конфликтов идентичностей, – отмечает Дж. Ротман, – мы должны начать с определения, которое приведет к ценному теоретизированию и конструктивным методам разрешения. Мы рассматриваем идентичность как самовосприятие, наполненное культурной формулой.

Культурная формула основывается на внутренних потребностях и предпочтениях, групповых характеристиках и коллективных ценностях» [8, 39].

В идентификационном конфликте идентичность может быть персональной, групповой или межгрупповой, но она всегда является источником восприятия противоречия и катализатором конфликта. Стороны могут воспринимать себя в качестве «персональных максимайзеров» (Дж. Ротман), защищая индивидуальные ценности, преследуя собственные интересы и выражая индивидуалистические потребности; они могут быть социокультурными группами и ощущать себя частью коллективного целого; они могут ощущать себя носителями множественных идентичностей и вступать в конфликт на межгрупповом уровне, но все эти восприятия генерируются «культурной формулой». Культурная идентичность становится «идеологической базой» участников конфликта, наполненной персональными, групповыми и межгрупповыми эмоциями, ценностями и смыслами.

Региональный конфликт идентичностей имеет собственные уникальные характеристики, и в разных контекстах некоторые из этих элементов будут более заметны, чем другие, но все они являются общими знаменателями генезиса такого конфликта. Примордиалистский подход помогает объяснить конфликтогенную природу этничности; концепция этнополитических антрепренеров объясняет, как взаимодействуют институциональные факторы и этнические стереотипы. Этничность воплощает в себе элемент мощной эмоциональной напряженности, которая может быть реактивирована, если группами осознается угроза идентичности, ценностям и интересам, что приводит к этнификации, этнической интолерантности и в конечном итоге – насильственному этническому конфликту [5].

Конфликты идентичностей опасны тем, что в их генезисе и динамике социальная неудовлетворенность будет с высокой степенью вероятности политизирована; воздействие установок к экстремизму и насилию состоит в

том, чтобы сконцентрировать агрессивный потенциал в точке этнической интолерантности и конфессиональной непримиримости. Величина насилия в конфликтах идентичностей детерминирована интенсивностью этнической напряжённости и социальной неудовлетворенности, а также масштабами институциональной поддержки и мобилизации, являющимися условиями открытого противостояния.

Конфликтогенность интолерантной этничности обусловлена негативной стереотипизацией «других». Культурные различия не приводят к неизбежным конфликтам идентичностей, формируя предпосылки к социокультурной интеграции и гражданскому диалогу; однако, когда этноконфессиональные различия политизируются и интерпретируются как угрозы безопасности – возникают трудноразрешимые конфликты идентичностей. По мнению А.В. Глуховой, «ресурсы диалогичности (институциональные, коммуникативные, интеллектуальные, психологические) являются важным показателем цивилизованного общества, его способности к устойчивому демократическому развитию. при этом под диалогичностью понимается общественная открытость (прежде всего политических структур), стремление к взаимодействию культур и их носителей, развитость дискурсивных технологий, коммуникативная толерантность. Диалогичность – это вместе с тем свойство, умение субъектов взаимодействия согласовывать свои интересы, обмениваясь ценностями своей культуры, своего видения ситуации и конструктивного решения общих проблем. В случае возникновения сложностей с согласованием интересов диалог позволяет поддерживать взаимоотношения между своими участниками, не обязательно при этом договариваясь» [2, 11].

Структурными условиями эскалации этнической напряженности и ее перерастания в трудноразрешимые конфликты идентичностей являются социальные неравенства, экономическая поляризация, кризис гражданской идентичности. Основной источник конфликтов идентичностей на Северном Кавказе – противоречие между

системной модернизацией и социальной дезинтеграцией. Эти конфликты затрагивают экзистенциально значимые коллективные ценности и групповые идентичности, поэтому участники эмоционально вовлечены в идентификационные конфликты; в силу эмоциональной заряженности и иррациональности конфликты идентичностей перестают быть средством преодоления социальных фрустраций и становятся деструктивной самоцелью: политизация этничности и негативные культурные стереотипы в восприятии «других» играют ключевую роль в инициации таких конфликтов.

При обсуждении антиконфликтогенных механизмов социокультурной интеграции на Северном Кавказе необходимо учитывать следующее. Во-первых, социокультурная интеграция – это политический проект, содержание которого в значительной степени определяется проблемами обеспечения безопасности полиэтнического российского общества. Во-вторых, развитие северокавказского региона после окончания вооруженных конфликтов показывает недопустимость ориентации на изоляционизм той или иной этносоциальной системы в рамках единого политического пространства.

Социокультурная дезинтеграция, вызванная затяжными региональными конфликтами, на ценностном и идентификационном уровне общественного сознания может быть преодолена целенаправленным культивированием мировоззренческого плюрализма и этнической толерантности. По словам Е.А. Кублицкой, «конфессиональная и национальная исключительность становятся специфическими чертами, укрепляющими как религиозную, так и этническую идентичность. Развитие толерантных отношений в полиэтническом и поликонфессиональном регионе имеет особое значение. Основная суть толерантности – терпимость к «чужому», «иному» в российском государстве – неотъемлемая черта демократизации общества. Развитие этих отношений в наибольшей степени зависит от уровня терпимости

населения в национальной и конфессиональной сферах» [3, 97].

В северокавказском социуме стратегия интеграции должна строиться не на ассимиляционной политике и подавлении различий, но на принципах макросоциальной солидарности и сотрудничества. Интеграционные задачи обеспечения региональной безопасности и преодоления этнических противоречий в их наиболее деструктивной форме – конфликтов идентичностей – носят системный характер. Социокультурная интеграция в этом аспекте должна выступать в качестве инструмента конфликтного предупреждения – про-активного воздействия на конфликтную среду путем структурных трансформаций и рационализации этнических противоречий.

Статья подготовлена в рамках проекта «Социокультурная интеграция как способ снижения этнической напряженности на Северном Кавказе», Грант Президента МД-7429.2015.6

Список литературы:

1. Ачкасов В.А. Этнополитический конфликт как следствие этнизации социальных проблем // Политэкс. 2013. Том 9. № 2. С. 70-82.
2. Глухова А.В. Гражданский диалог как механизм формирования публичной политики: современные тенденции и проблемы России // Вестник ВГУ. Серия: История. Политология. Социология. 2015. № 3. С. 11-20.
3. Кублицкая Е.А. Конфликтный потенциал межнациональных и этноконфессиональных отношений // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. 2013. № 1. С. 97-105.
4. Попов М.Е. Конфликты идентичностей в посттрадиционной России: общероссийский и региональный аспекты. Ставрополь, 2011. 321 с.
5. Blagojevic B. Causes of Ethnic Conflict: a Conceptual Framework // Journal of Global Change and Governance. 2009. Vol. 3. P. 130; Horowitz D. Ethnic Groups in Conflict. Los Angeles, 1985. P. 77.

6. Esteban J. et al. Ethnicity and Conflict: Theory and Facts // Science. 2012. Vol. 336. P. 67-78.
7. Fearon J., Laitin D. Explaining Interethnic Cooperation // The American Political Science Review. 1996. Vol. 90. N 4. P. 210-232.
8. Rothman J., Alberstein M. Individuals, groups and intergroups: Understanding the role of identity in conflict and its creative engagement // Ohio State Journal on Dispute Resolution. 2013. N 28 (3). P. 650-658.

**SOCIOCULTURAL INTEGRATION AS A TOOL FOR RESOLVING  
IDENTITY-BASED CONFLICTS: REGIONAL PERSPECTIVE**

**Popov M.E.**, PhD, Professor of Department of Social Philosophy and Ethnology, North Caucasus Federal University, e-mail: maximus.popov@gmail.com

*Abstract:* This paper is devoted to research main theoretical approaches to analyze sociocultural integration as social construct and a tool for resolving regional conflicts. Author focuses on the ability of sociocultural integration to transformation of destructive identity-based conflicts. The author considers the factors of the identity-based conflicts and emphasizes destabilizing role of the politicization of ethnicity. Among the structural conditions of the escalation of regional conflicts, the author calls: social inequalities, economic polarization, contradiction between the system modernization and social disintegration.

*Keywords:* sociocultural integration, regional conflicts, identity-based conflicts, conflict resolution, the North Caucasus.



## **ФЕНОМЕН САМОДЕТЕРМИНАЦИИ В ОНТОЛОГИЧЕСКОМ ПОДХОДЕ С.Л. РУБИНШТЕЙНА**

**УДК 37.015:159.923.2**

---

**Почтарева Елена Юрьевна**

Аспирант кафедры психологии образования, Институт психологии  
ФГБОУ ВО «Уральский государственный педагогический  
университет» (УрГПУ)  
Екатеринбург, Россия  
e-mail: sshsa@mail.ru

---

В статье анализируется феноменологическое содержание самодетерминации с позиций научных взглядов С.Л. Рубинштейна, раскрывающих философско-психологические основания субъектно-деятельностных представлений об онтологической сущности человека.

*Ключевые слова:* субъект, самодетерминация, субъектная активность, свобода, ответственность, самосознание, выбор, деятельность, ценностное отношение.

Актуальность исследования самодетерминации обусловливается тем, что новые методологические основания гуманитарного знания позволяют рассматривать природу личности как особой онтологической реальности – «мира в себе», представления о которой существенно расширяют пространство научного знания, утверждающего целостность объективного и субъективного, не сводимого ни к одному из них, начал жизнедеятельности человека. Моделирование и конструирование субъектом этой особой реальности раскрывается в концепциях многих современных авторов (К.А. Абульханова, А. Г. Асмолов, А.В. Брушлинский, Ф.Е. Василюк, Н.Н. Васягина, В.П. Зинченко, В.Е. Ключко, Д.А. Леонтьев, В.А. Петровский, В.В. Рубцов, Е.А. Сергиенко, В.И. Слободчиков и др.), теоретическими и эмпирическими

основаниями которых являются философско-психологические труды С.Л. Рубинштейна.

По определению О.В. Дергачевой самодетерминация – это «...ощущение и реализация свободы выбора человеком способа поведения и существования в мире независимо от влияющих на него сил внешнего окружения и внутриличностных процессов» [9. С. 483]. Автор отмечает, что самодетерминация обуславливает поведение и деятельность субъекта в континууме от полной обусловленности внешними силами до саморегуляции как самождественности и интегрированности с ценностями и смыслами процессов регуляции.

Проблема самодетерминации разрабатывается западными учеными в русле телеологического направления гуманистической психологии, начиная с 50-гг. XX века. В отечественной психологии Л.С. Выготский обозначал проблему о связи понятия личности с овладением собой и ставил вопрос о том, как перейти от понимания мотивов, связанных с внешними силами, к управлению мотивацией самим человеком, и объяснить процесс интеграции внешнего поведения во внутреннее, переход от внешних стремлений, проявляющихся в натуральном плане поведения, к внутренним, характерным для культурного уровня [3].

Однако идея самодетерминации впервые была сформулирована С.Л. Рубинштейном в философско-психологической концепции человека как субъекта жизненного пути, в которой были обоснованы онтологические принципы – принцип приоритета бытия по отношению к сознанию, принцип детерминизма, принцип единства сознания и деятельности, принцип развития, благодаря чему в отечественной психологии стало возможным преодоление ограничений установки на первичность социальной системы по отношению к индивидуально-психической реальности. Разработанные принципы позволили определить сущность категории субъекта положением «внешние причины действуют через внутренние условия». Поэтому в концепции С.Л. Рубинштейна формирования психического как процесса идея

самодетерминации получила воплощение в контексте исследования проблемы самоопределения субъекта [5].

Философско-онтологический анализ категорий свободы, необходимости и ответственности с позиции социальной детерминации индивидуального сознания, и роли собственной активности субъекта в этой детерминации, позволил ученому определить место психического в детерминации явлений и создать новый тип детерминации на уровне сознательного существования человека, осуществляющего собственный осознанный выбор.

Свобода, определяемая С.Л. Рубинштейном как возможность «...самому определять линию своего поведения, отвергнув все решения, несовместимые с ней» [7. С. 186], взаимосвязана с ответственностью как свободой выбора, воплощающем способность субъекта детерминировать события собственной жизни. Понимание психологической природы свободы как самоопределения субъекта привело автора к утверждению взаимосвязи свободы и необходимости при отрицании отождествления понятий «необходимость» и «предопределенность» – «...сознательные действия и мысли человека детерминированы, но не предопределены» [4. С. 285]. Свобода и ответственность – это истинное воплощение принципиального отношения к жизни субъекта деятельности, которая выступает условием формирования и развития субъекта. Поэтому личность как субъект в процессе жизни и деятельности вырабатывает свой способ интеграции динамических характеристик (мотивационно-потребностной системы, ценностей, установок, идеалов) и устойчивых качеств, свойств (способностей, характера, действий, поведения).

Рассматривая проблему личностного самоопределения как основополагающую в структуре человека и общества, С.Л. Рубинштейн выявляет диалектическую взаимообусловленность внешних и внутренних условий развития психики, понимая причинность в единстве внешних форм и форм внутренней активности как самодвижения, саморазвития, что позволяет определить природу

причинности с позиций специфического способа существования субъекта в его основных свойствах, таких как самодетерминация, саморазвитие, самосовершенствование: «... при объяснении любых психических явлений личность выступает как воедино связанная совокупность внутренних условий, через которые преломляются все внешние воздействия; ... ничто в ее развитии не выводимо из внешних воздействий; ... внешнее воздействие дает тот или иной психический эффект, лишь преломляясь через психическое состояние, через сложившийся у нее строй мыслей и чувств» [4. С. 215].

Раскрытие психического через диалектику внешних и внутренних условий дало ключ и к пониманию проблемы личности с точки зрения самоопределения по отношению к внешним условиям в соответствии со специфическими сложившимися и сохраняющимися внутренними условиями, возможность понять ее избирательность, активность по отношению к внешнему, преобразование ее внутренним миром, потребностями воздействий внешнего мира. Такое акцентирование С.Л. Рубинштейном активности «внутренних условий» позволяет рассматривать самоопределение в контексте самодетерминации. Поэтому в авторской терминологии самодетерминацию можно рассматривать как субъектную детерминацию, механизмом реализации которой выступает субъектная активность.

По отношению к человеку как особому уровню бытия в понятии самоопределения для С.Л. Рубинштейна выражается суть принципа детерминизма: «смысл его заключается в подчеркивании роли внутреннего момента самоопределения, верности себе, не одностороннего подчинения внешнему» [8. С. 358]. Также автор подчеркивает многоуровневость и многофакторность детерминации, когда при взаимодействии на разных уровнях порождается множественность причин детерминации личности в их сложнейшей взаимосвязи: «...следует различать действие причины, порождающее эффект опосредованно через внутренние условия (состояние объекта), и действие причины, выражающееся в форме внутренних условий (свойств и состояний) объекта» [6.

С.277]. Как отмечает К.А. Абульханова, во всех случаях речь идет о внутренних условиях, но в одном – как связанных с воздействием внешних, в другом – как совершенно независимых от них (самопричинение, самодетерминация), в третьем – как воздействующих на внешние условия [1; 2].

Самоопределение ученый связывает с функционированием самосознания, которое развивается в процессе того, как личность становится самостоятельным субъектом. Этапы развития самосознания Рубинштейн рассматривал как этапы обособления, выделения субъекта из непосредственных связей и отношений с окружающим миром и овладения этими связями. Вопрос самосознания понимается как «вопрос «Я» личности, которое в качестве субъекта сознательно присваивает себе все исходящие от него дела и поступки и сознательно принимает на себя ответственность в качестве их автора и творца» [5. С. 635].

Деятельность, как особая форма активности человека, составляет сущность субъекта и складывается в формах взаимоотношений с миром – познавательной, действенно-практической, отношенческой. Рассматривая развитие личности через диалектику субъекта и объекта, Рубинштейн обосновал, что проявление субъекта в деятельности есть как его развитие в деятельности, так и формирование в различных способах взаимодействия с действительностью, способах разрешения противоречий, возникающих в этом взаимодействии, способах самоорганизации, саморегуляции и самосовершенствования.

В трактовке С.Л. Рубинштейна именно деятельность человека понимается как его собственная активность: «...субъект в своих деяниях, в актах своей творческой самодетельности не только обнаруживается и проявляется; он в них создается и определяется. Поэтому тем, что он делает, можно определять то, что он есть; направлением его деятельности можно определять и формировать его самого. На этом только зиждется возможность педагогики, по крайней мере, педагогики в большом стиле» [6. С. 256]. При этом становление субъекта не может быть ограничено способом деятельности, даже творческим. Автор

подчеркивал, что не только в деятельности — основа возможности стать субъектом, она в способности отнестись к другому как субъекту, которая требует решения сложных социальных и этических проблем.

Особое место в данном контексте в подходе С.Л. Рубинштейна занимает категория осуществления, которая раскрывается и как деятельное, и как познавательное отношение человека к объекту, то есть его изменение, преобразование, создание человеческой действительности, согласно ее познанным законам, но в своих целях. Категория «мир» обнаруживает свой сущностный смысл как ценностное отношение субъекта, и как преобразованное в целях субъекта качество бытия: если субъект выступает по отношению к объекту как деятель, активный преобразователь, то объект, преобразованный по общественно-историческим законам деятельностью человека, — это «мир», который в свою очередь, по-новому детерминирует, человека-субъекта.

В силу этого личность обладает способностью к самодетерминации, так как в сознании дано все существующее в мире, все отдаленное во времени и пространстве, все, с чем человек никогда не вступал и не сможет вступить в непосредственный контакт, личность не замкнута в узком мире своего «я» и оказывается способной выходить бесконечно далеко за пределы этого «я». Она может задавать свою систему координат относительно значимого для нее в этом мире и тем самым регулировать свои действия и реализовать переживания.

При этом автор отмечает, что сама «специфика человеческого существования заключается в мере соотношения самоопределения и определения другими (условиями, обстоятельствами), в характере самоопределения в связи с наличием у человека сознания и действия» [5. С. 548]. Подобные утверждения позволяют рассматривать интерпретацию личности С.Л. Рубинштейном в социально-дискурсивном контексте, где личность — активный, самостоятельный, «субъектный» элемент этого социального дискурса, и обосновывают становление научных взглядов о природе ценностных и смысловых образований личности.

Так, А.Г. Асмолов утверждает, что ценностно-смысловая составляющая не берется извне, а порождается внутренним выбором в силу внутренней необходимости. Внутренняя необходимость разными авторами понимается как: «динамическая тенденция» (С.Л. Рубинштейн), «смыслообразующий мотив» (А.Н. Леонтьев), «доминирующее отношение к людям, к себе, к предметам внешнего мира» (В. Н. Мясищев), «ценностно-смысловая сфера личности» (Б.С. Братусь), «основная жизненная направленность» (Б.Г. Ананьев), «система мотивов» (Л.И. Божович), «совокупность влечений, желаний, интересов, склонностей, идеалов, мировоззрения, убеждений» (К.К. Платонов), «система потребностей» (Б.И. Додонов), «динамическая организация сущностных сил человека» (А.С. Прангишвили) «интегральное качество, генерализованное свойство личности» (Э.Ф. Зеер, А. И. Щербаков), «система потребностей, интересов, идеалов» (А.Г. Ковалев), «основа жизненного пути человека как интегральная основа личности» (Д.А. Леонтьев).

Таким образом, в философско-онтологическом подходе С.Л. Рубинштейна по-новому обоснована роль внутренних условий личности как собственного источника активности, что сделало актуальным акцентирование атрибутивных характеристик самодетерминации как способности к самотрансформации, самодвижению, саморазвитию. При этом, самодетерминация, понимаемая достаточно широко, наряду с субъектной активностью (деятельности, общения, познания, созерцания), находит свое продолжение в выборе личностно значимых, оснований для самоосуществления, в выборе и формировании условий и способов решения стоящих задач, разрешения жизненно важных проблем.

Идеи С.Л. Рубинштейна о множественности и многомерности детерминации как фактора самодетерминации субъекта, воплощающей в себе различные уровни бытия в их взаимообусловленности, взаимосвязанности и взаимодействии, получила развитие в трудах последователей С.Л. Рубинштейна (К.А. Абульханова, Л.И. Анцыферова, Д.Б. Богоявленская, В.Д. Брушлинский,

А.М. Матюшкин, Е.В. Сергиенко, И.С. Якиманская и др.), которые рассматривают многообразие источников и движущих сил развития субъекта как систему противоречий между разными свойствами, уровнями, планами, основаниями, и предлагают различные пути их решения.

Список литературы:

1. Абульханова К.А. Принцип субъекта в отечественной психологии // Психология: журнал Высшей школы экономики. 2005. Т. 2. № 4. С. 3–21.
2. Абульханова-Славская К.А. Проблема определения субъекта в психологии // Субъект действия, взаимодействия, познания. Психологические, философские, социокультурные аспекты / Под ред. Э.В. Сайко. М.: МПСИ; Воронеж: Изд-во НПО «МОДЭК», 2001. С. 36-53.
3. Выготский Л.С. Лекции по психологии. М.: Союз, 2006. 555 с.
4. Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание. СПб.: Питер, 2015. 328 с.
5. Рубинштейн, С.Л. Основы общей психологии. СПб.: Питер, 2012. 720 с.
6. Рубинштейн С.Л. Принцип творческой самодеятельности (К философским основам современной педагогики) // Методологические основы психологии: хрестоматия / сост. Д.В. Лубовский. Москва: АНО ПЭБ, 2008. С. 248-258.
7. Рубинштейн С.Л. Человек и мир. СПб.: Питер, 2012. 224 с.
8. Рубинштейн С.Л. Проблемы общей психологии. М.: Педагогика, 1973. 423 с.
9. Теория самодетерминации // Большой психологический словарь / Сост. и общ. ред. Б.Г. Мещерякова, В.П. Зинченко. СПб.: Прайм-ЕВРОЗНАК, 2003. С. 672. (О.В. Дергачева).

**THE PHENOMENON OF SELF-DETERMINATION IN THE ONTOLOGICAL APPROACH OF S.L. RUBINSTEIN**

**Pochtaryova E.Yu.**, post-graduate student of the Department of Educational Psychology, Institute of psychology, Urals State Pedagogical University, e-mail: sshsa@mail.ru



## **VIII международная научно-практическая конференция**

*Abstract:* The paper analyzes the phenomenological content of self-determination from the standpoint of scientific views of S.L. Rubinstein, revealing the philosophical and psychological bases of agent-activity-related representations of the ontological essence of human being.

*Keywords:* agent, self-determination, agent activity, freedom, responsibility, consciousness, choice, working, value relation.

## **ПРЕДЕЛЫ ПОТРЕБЛЕНИЯ В ЭКОНОМИЧЕСКОМ, БИОЛОГИЧЕСКОМ И СОЦИАЛЬНОМ ДИСКУРСАХ**

**УДК 101.1::330.567.88.052(045)**

---

**Рогозина Эльвира Расилевна**

Кандидат философских наук, доцент

Заведующая кафедрой философии и гуманитарных дисциплин

ФГБОУ ВО «Удмуртский государственный университет»

Россия, г. Ижевск

E-mail: elfrogozina@yandex.ru

---

Рассматриваются вопросы потребительского общества. Устанавливаются пределы потребления как экономической категории, биологической и социальной

Ключевые слова: потребление, общество, аскеза, предел.

Потребление, общество потребления – достаточно популярные на сегодняшний день категории. К теме потребления обращаются представители разных направлений – психологи, социологи, журналисты, маркетологи, рекламисты, PR-специалисты и др. Исследовательский интерес к данной теме еще в 70-е годы прошлого века возник и у философов. В частности, работы известного постмодерниста Ж. Бодрийяра – «Система вещей», «Общество потребления», посвященные вопросам потребительского общества появились на рубеже 60-70-х годов XX века. В настоящее время тема потребления является постоянным объектом социально-философского дискурса. Потребление можно рассматривать в нескольких аспектах.

Во-первых, как экономическую категорию. В этом смысле производитель всегда заинтересован в том, чтобы производимые им вещи пользовались спросом. Рост спроса, в

свою очередь, рождает рост предложения. Потребитель оказывается в ситуации постоянно растущего спроса и растущего желания приобретать все новые и новые вещи. Мы живем в мире вещей. Как совершенно верно отмечает Ж. Бодрийяр, «мы переживаем время вещей, ... мы живем в их ритме и в соответствии с их непрерывной последовательностью. Сегодня мы видим, как они рождаются, совершенствуются и умирают, тогда как во всех предшествующих цивилизациях именно вещи... жили дольше, чем поколения людей» [2. С. 5]. Человеческие отношения оказываются отношениями потребления. По мнению Ж. Бодрийяра, отношения более не переживаются, они абстрагируются и отменяются, потребляясь в вещах-знаках [1. С. 215]. Таким образом, если рассматривать общество как социальную систему, то можно обнаружить, кругообразность динамики роста и изобилия. Это такая точка, где кругообразность обращается на самое себя, а система все более и более истощает себя в самовоспроизводстве. Это порог «пробуксовки», как называет его Бодрийяр, где весь излишек производительности идет на поддержание условий выживания системы.

Бодрийяр также подчеркивает, «несмотря на то, что общество потребления реализует стремление к вещам, еще более оно нуждается в их разрушении». Именно поэтому разрушение остается основной альтернативой производству: потребление лишь промежуточное звено между ними. Только в разрушении потребление обретает подлинный смысл. «Произведенное сегодня произведено не с целью получить потребительную стоимость или иметь по возможности прочный продукт, оно произведено с целью его смерти...» [2. С. 71]. В обществе потребления, таким образом, можно наблюдать существование производства ради производства, когда производство производит потребителя. Человек оказывается в окружении вещевой флоры и фауны. «Эти флора и фауна созданы человеком и появляются, чтобы окружить его и проникнуть в него... Они подчинены не естественным экологическим законам, а закону меновой

стоимости» [2. С. 6]. Таким образом, итогом головокружительного потребления является катастрофа, где на пределе существования системы потребитель начинает потреблять самого себя.

Еще одним способом определения системы является идея сознательного отказа от неумеренного потребления. Аскеза (от греч. *ασκεσις* – «упражнение»). Аскеза как сознательный отказ от потребления переводит нас в другое дискурсивное пространство – религиозно-нравственное.

Его мотивация в различных религиозно-философских учениях неодинакова. В Древней Греции аскетизм отождествлялся с упражнением в добродетели, в философии Древней Индии с избавлением от страдания, в философии раннего христианства с монашеским образом жизни, состоящем в уединении, послушании, постах, молитвах и бескорыстном труде. В домарксистских нравственных учениях аскетизм чаще всего противопоставлялся эпикуреизму и гедонизму. Более радикальные направления требуют от аскета отказа от собственности и других материальных благ, для обеспечения приоритета духовного над мирским реальным. В этом смысле аскеза имеет ряд онтологических оснований, опирающихся на мировоззренческое представление о возвышении идеального, духовного над материальным.

Осознанное ограничение потребления – довольно модная и популярная в современном медийном пространстве тема. Эта тема нашла свое воплощение в современной культуре. В архитектуре, интерьерном дизайне минимализм – один из трендов. Стиль «casual» в одежде – это тоже своего рода потребительская «аскеза». Возможна и полная радикализация потребления. Отказ от неумеренного потребления – гаджетов, большой квартиры и т.п. в пользу телефона, как средства связи, например или квартиры площадью семь квадратов... Проявление, по-настоящему человеческого, возможно только в потребительской аскезе. Таким образом, потребление из социально-экономической категории переходит в нравственно-религиозный дискурс.

Пределом потребления системы, в этом случае оказывается аскеза.

В-третьих, потребление можно рассматривать как биологическую категорию. Все живые организмы являются потребителями – воды, воздуха, других ресурсов, необходимых им для поддержания жизнедеятельности. В биологическом смысле предел насыщения или предел потребления всегда обусловлен границами вида.

Таким образом, для характеристики современного потребительского общества потребление необходимо рассматривать как социальную категорию. Социальное измерение потребления выводит нас коммуникацию.

Современное потребительское общество коммуникативно не меньше, чем общество потребления XX века. [3. С.193]. Согласно постмодернистской позиции Ж. Бодрийера, в обществе потребления происходит непрерывная коммуникация потребителя с объектами потребления. Потребление, таким образом, оказывается дискурсивным пространством, позволяющим передавать сообщения, следовательно, потребление – есть коммуникация.

Итак, рассматривая потребление в разных дискурсивных практиках, обнаруживается, что потребление как таковое не результативно. Экономический дискурс приводит к определению потребления, когда на пределе существования системы потребитель начинает потреблять самого себя. Отказ от чрезмерного потребления – аскеза уводит нас в религиозно-нравственное дискурсивное пространство. Остаться в социально-философском поле можно, только если рассматривать потребление как коммуникацию. В обществе потребления происходит непрерывная коммуникация субъекта с объектами потребления. В такой коммуникации – автокоммуникации, субъект-потребитель сам становится объектом потребления.

Список литературы:

1. Бодрийер Ж. Система вещей. М.: Рудомино, 1995. – 174 с.

## **Социальная онтология в структурах теоретического знания**

2. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Пер. с фр., послесл. и примеч. Е.А. Самарской. – М.: Республика; Культурная революция, 2006. – 269 с.

3. Коммуницируемость сообщества на пределе потребления. // Социальная онтология в структурах теоретического знания: Материалы VII научно-практической конференции с международным участием / Под общ. ред. О.Н. Бушмакиной, Н.Б. Поляковой, А.А. Шадрина — Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2015. — С. 193-199.

### **THE LIMITS OF CONSUMPTION IN ECONOMIC, BIOLOGICAL, AND SOCIAL DIMENSIONS**

**Rogozina E.R.**, candidate of philosophy, associate professor, Head of Department “Philosophy and humanities”, Udmurt State University, e-mail: elfrogozina@yandex.ru

*Abstract:* Questions of consumer society are considered. Is established limit of consumption as an economic category, biological and social

*Keywords:* consumption, society, austerity, limit

## ДОВЕРИЕ К ВЛАСТИ КАК ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА

УДК 101.1::316.334.3(045)

---

**Рябов Михаил Александрович**

Кандидат философских наук

Доцент кафедры социологии

ФГБОУ ВО «Удмуртский государственный университет»

Россия г. Ижевск

E-mail: i4mikael@gmail.com

---

В статье рассматриваются теоретические основания изучения доверия к власти. Указывается на ограничения в интерпретации исследовательских данных, вследствие неразличения уровней доверия, феноменов доверия и недоверия, их форм.

*Ключевые слова:* доверие, недоверие, власть, политика, общественное мнение.

Доверие граждан к политической власти рассматривается сегодня как один из важных критериев определения уровня стабильности социально-политической ситуации в стране. Регулярно проводятся опросы общественного мнения, измеряющие степень доверия к политикам или политическим институтам. На федеральном уровне такие опросы проводят ВЦИОМ [1], Левада-центр [6], ФОМ [11]. Изучается доверие к власти и на региональном уровне. Такого рода исследования проводились, например, в Волгоградской области [8], в Алтайском крае [10].

Действительно, изучение этого феномена довольно важная практическая задача. Как отмечает В. О. Киселев, доверие – основа для нормального функционирования социальных и политических институтов. Снижение доверия может оказывать серьезное влияние на ход политических и социальных процессов, доверие может использоваться в

качестве важного ресурса на арене политической борьбы [5. С. 52].

В большинстве исследований, в первую очередь в опросах общественного мнения, доверие, как указывает Л. Гудков, «рассматривается преимущественно как психологическое явление, как целостный и однозначный феномен (Gestalt), как аффект, «иррациональный» по своей сути» [4. С. 18]. Более предпочтительной представляется, предлагаемая им же, интерпретация доверия как сложного социального феномена, «структура которого представляет собой соединение разных смысловых оснований», определяющегося «разными нормами ожидания и характера исполнения действия» [4. С. 19].

С этой точки зрения опросы общественного мнения, выявляющие через категорию «доверие» отношение населения к власти, используют достаточно грубый инструмент, не позволяющий раскрыть ряд важных характеристик. В первую очередь сюда относится различие личного и институционального доверия, произведенное П. Штомпкой (он выделял также групповое, системное, категориальное и т. п.) [см. напр. 12. С. 12], а также Э. Гидденс [2. С. 47]. По мнению И. В. Глушко, соотношение уровней межличностного и институционального доверия (доверия представителям легальной власти) является важнейшим социологическим индикатором, своеобразным «термометром» здоровья общества [3. С. 61]. При этом упускается из виду неочевидность механизма восприятия политических деятелей, формирования их образа в общественном сознании. Доверие к президенту, с одной стороны, может интерпретироваться как вариант институционального доверия, носящего в значительной степени символический характер. С другой же стороны можно предположить, что постоянное присутствие в телеэкране, направленное формирование имиджа, создаёт личностное отношение к нему определённой части населения. Президент может восприниматься не столько как легитимный представитель власти, сколько как конкретная личность, уровень доверия к которой определяется на основе



критериев, выработанных практиками межличностного взаимодействия.

Другой аспект этого различия определяется Л. Гудковым как необходимость разведения «декларативного» и «операционального» кода поведения «доверяющих» [4. С. 29]. Иначе это можно обозначить как противопоставление «символических» и «функциональных» институтов. На эмпирическом уровне данное различие проявляется в огромном разрыве между рейтингами первых лиц в государстве и менее значимыми политиками – министрами, лидерами партий. Впрочем, по мнению Л. Гудкова, отчасти этот эффект можно объяснить традиционной «сакрализацией» высшей власти в российском обществе.

В качестве ещё одной проблемы, касающейся теоретических оснований изучения доверия к власти, остается неясность соотношения понятий «доверие», «недоверие» и «отсутствие доверия». Ряд исследователей рассматривает недоверие в качестве независимого социального феномена [см. напр. 9]. Такой подход означает, что часто встречающиеся интерпретации низкого уровня или отсутствия доверия к тому или иному политику или политическому институту как проявления недоверия к нему – могут быть неверны.

Наконец, даже если принять в качестве основы представление о доверии как о психологическом феномене, который может быть артикулирован в общественном мнении, то и здесь можно увидеть недостаточную ясность истолкования этого понятия. Главным образом это касается определения форм доверия (или недоверия). Психологи выделяют такие формы доверия как «псевдодоверие», «псевдонедоверие», «номинальное» доверие, «авансированное доверие», «безрассудное доверие», «слепое доверие», а также «подлинное» и «неподлинное» доверие и недоверие [7. С. 38]. Эмпирическое выявление конкретных форм доверия к власти вероятно показало бы значительную внутреннюю неоднородность данного феномена.

Безусловно, опросы общественного мнения, как правило, носят характер актуального среза и априори не претендуют на глубину вскрытия проблематики. Однако эти данные зачастую используются для более широкого анализа отношений «народ–власть» и здесь недостаточная проясненность теоретических оснований исследования может привести к неверным выводам. По большей же части и в тех исследованиях, которые изначально претендуют на большую основательность, используются аналогичные методики, в основе которых – представление о доверии к власти как самоочевидном феномене, прямо отражающемся в ответах респондентов и не требующем дополнительной интерпретации.

Список литературы:

1. ВЦИОМ: [веб-сайт]. URL: [https://wciom.ru/news/ratings/doverie\\_politikam/](https://wciom.ru/news/ratings/doverie_politikam/)
2. Гидденс Э. Последствия современности. – М.: Практикс, 2011. – 352 с.
3. Глушко И. В. Роль социального доверия в организации политического дискурса // Вестн. Волгогр. гос. ун-та. Сер. 7, Филос. 2011. – № 1. – С. 59–67.
4. Гудков Л. «Доверие» в России: смысл, функции, структура // Вестник общественного мнения. 2012. – № 2. – С. 8–47.
5. Киселев В. О. доверие к политическим институтам в России: опыт социологического мониторинга // Мониторинг общественного мнения. 2014. – №6. – С. 51–64.
6. Левада-центр: [веб-сайт]. URL: [http://www.levada.ru/cp/wp-content/uploads/2016/10/Doverie\\_dinamika.pdf](http://www.levada.ru/cp/wp-content/uploads/2016/10/Doverie_dinamika.pdf)
7. Леонова И. Ю. Доверие: понятие, виды и функции / Вестник Удмуртского университета. Серия Философия. Психология. Педагогика. 2015. – № 3-2. – С. 34–41.
8. Лысенко Г. В. Коммуникативные аспекты взаимодействия власти и общества: проблема доверия // Социология власти. 2005. – №4. – С. 122–132.
9. Оболонский А. Политическое недоверие как позитивный фактор. Электронный ресурс. URL: <http://www.liberal.ru/articles/5628>

## **VIII международная научно-практическая конференция**

10. Омельченко Д. А. Институциональное доверие как фактор национального единства и сплоченности населения России /Д. А. Омельченко, С. Г. Максимова, Е. В. Воронина // Социальная интеграция и развитие этнокультур в евразийском пространстве. 2016. – №4-1. – С. 155–162.
11. ФОМ: [веб-сайт]. (База данных). URL: <http://bd.fom.ru/pdf/d49pi2016.pdf>
12. Фрейк Н. В. Концепция доверия в исследованиях П. Штомпки / Социологические исследования. 2006. – № 11. – С. 10–18.

### **TRUST IN GOVERNMENT AS A THEORETICAL PROBLEM**

**Ryabov M.A.**, Candidate of Philosophy, Associate Professor  
Department of Sociology, Udmurt State University, e-mail:  
[i4mikael@gmail.com](mailto:i4mikael@gmail.com)

*Abstract:* The article discusses the theoretical basis of the study of trust in the authorities. It specifies the limitations in the interpretation of research data, due to the failure to distinguish the levels of trust, the phenomena of trust and distrust, their forms.

*Keywords:* trust, distrust, power, politics, public opinion.

## КРИЗИС СМЫСЛОВ СВОБОДЫ И ОТВЕТСТВЕННОСТИ В СОВРЕМЕННЫХ СТРУКТУРАХ ДИСКУРСИВНОСТИ\*

УДК 172

---

**Сандакова Людмила Борисовна**

Кандидат философских наук

Доцент кафедры философии

Новосибирский государственный технический университет

Россия, г. Новосибирск

E-mail: l.sandakova@mail.ru

---

В статье рассматриваются содержание и причины кризиса смыслов свободы и ответственности в современных структурах дискурсивности. Опираясь на представление о человеке как субъекте самополагания в пространстве современного ему дискурса, автор пытается понять, какие структуры современного дискурса провоцируют отказ от субъектности.

*Ключевые слова:* свобода, ответственность, субъектность, инструментальные и терминальные ценности, этический релятивизм, ценностный догматизм, научный дискурс, структуры дискурсивности.

В исследовании эволюции западной мысли Р. Тарнас справедливо замечает, что развитие человеческой цивилизации связано с идеей «прометеевского освобождения» человека [2, 367] от различного рода зависимостей. Развитие науки и техники должно послужить освобождению от природных детерминант и расширению наших свобод в удовлетворении естественных, а потом и искусственных потребностей. Политические и экономические свободы, идеологический плюрализм и расширение информационного пространства призваны освободить нашу мысль для интеллектуального и духовного

поиска, избавить нас от социальных зависимостей: о чем и как думать, что ценить, считать благом, а в итоге – как поступать.

Идея свободы и ее ценность являются без преувеличения ключевыми ориентирами европейской культуры и имеют давнюю традицию осмысления: свобода как произвол, свобода как отсутствие границ, свобода как выбор, как поиск путей реализации своей воли при понимании объективной необходимости и т.д. Но в любом случае проблема свободы связана с идеей субъектности. Субъект является носителем разума, воли, способности к смыслополаганию, к соотнесению себя с Другим (природа, общество, человек, Бог). Человек или группа людей как субъекты деятельности и носители воли создают некую картину мира, определяют цели и задачи деятельности, а также средства для их достижения. Собственно говоря, такое полагание себя в мире, даже при наличии различного рода границ и составляет суть различных трактовок свободы. При этом понятие свободы всегда сопряжено с идеей ответственности, которая понимается как готовность признать свою субъектность, отвечать за последствия своего поступка/отказа от поступка. Причем отвечать перед Другим: природой, обществом, группой, человеком, самим собой как Другим, перед Богом, наконец.

Логично предположить, что по мере возрастания степеней и видов свобод в современном дискурсивном пространстве, должна возрастать и ответственность. Если у нас есть свобода слова, то мы должны отвечать за свои слова. Если у нас есть свобода предпринимательской деятельности, то мы должны отвечать за качество предоставляемых товаров и услуг. Если по мере развития технологий возрастают наши возможности, а значит и свобода в использовании природных ресурсов, то мы должны нести ответственность перед современным и будущим поколениями за экологическую безопасность. Если мы имеем большую свободу в получении и распространении информации, мы должны нести ответственность за достоверность, конфиденциальность, сохранность авторских прав и т.д. Осознание усложнения

степеней ответственного отношения в технократическом, плюралистичном, интенсивно меняющемся мире находит свое отражение в целом ряде философских и социальных исследований (Н. Бердяев, А. Швейцер, Э. Агацци, Э. Фромм, Г. Йонас и др.).

Однако при этом обнаруживается, что в жизни современного общества ответственного отношения не становится больше, скорее даже наоборот: привычные формы ответственности теряют свою значимость. Например, исследования ВЦИОМ о доверии к средствам массовой информации [1] показывают, что сегодня признается нормальным наличие лжи и манипуляции общественным сознанием в СМИ. Чрезвычайно остро проблема ответственности встает в здравоохранении [4]. Человеку, обратившемуся за помощью все труднее найти того, кто несет реальную ответственность за его здоровье: так предельно формализованы и дезинтегрированы все этапы медицинской помощи. В системе образования уже второе десятилетие отечественные специалисты с тревогой говорят о замене подлинного педагогического процесса на образовательную услугу, где учитель отвечает только за баллы в соответствующем документе, а не за своего ученика – человека, входящего во взрослую жизнь. Безответственность чиновников и менеджеров различного уровня воспринимается уже как норма в функционировании социума, постоянно сотрясаемого различными кризисами. Примеры можно продолжать и далее. Попробуем выявить причины – структурные элементы дискурсивного пространства современной культуры, обуславливающие кризис смыслов ответственности и, следовательно, свободы.

Одним из таких элементов является вытеснение терминальных (высших, смыслообразующих) ценностей инструментальными (вспомогательными) (терминология предложена М. Рокич). Проявляется это в формализации деятельности, в господстве инженерного и/или экономического подходов к организации и оценке деятельности в различных сферах. На смену идеалам и смыслообразующим принципам приходят объективно

измеряемые и проверяемые показатели: вместо истины, добра и красоты – экономическая целесообразность, успех (поспешность, результативность), эффективность, имидж. За этой заботой о средствах исчезает подлинность человеческого бытия. Внутренний контроль заменяется внешним. Смыслообразующие ценности и связанная с ними готовность нести ответственность (т.к. существует система внутренних обязательств) уступают свою регулятивную функцию формальным, искусственным, внешним нормам. А искусственно установленные нормы и требования, следует признать, далеко не всегда сопряжены с ответственностью.

В условиях глобализации и информатизации интенсивность изменений социокультурной реальности настолько высока, а разрыв с традициями настолько очевиден, что общество попадает в беспрецедентные условия: естественным образом сложившиеся и устоявшиеся системы норм не отвечают требованиям времени, а новые еще не успели сложиться. Поскольку регулировать жизнь общества в изменяющихся условиях все же необходимо, актуальными становятся искусственно созданные нормы. Поскольку социальная жизнедеятельность становится все более сложной и динамичной, комплекс искусственных нормативов также усложняется. Российские специалисты в области права подчеркивают чрезмерную избыточность государственного регулирования всех сфер жизни общества [3]. Так, например, министр РФ по вопросам Открытого правительства М. Абызов приводит следующие цифры: «Правительство за год принимает порядка 24 000 документов, носящих обязательный регламентирующий административный и правовой характер. В 2002 г. мы принимали 4800». [3, 4]

Избыточный, постоянно меняющийся комплекс искусственных нормативов неэффективно выполняет свои функции, поскольку 1) внутренне противоречив; 2) в этих нормативных актах слишком сложно вовремя и адекватно ориентироваться, что обуславливает множество социальных конфликтов и влечет новое усложнение нормативной системы; 3) зачастую учреждаемые нормы не согласованы с

ценностными ориентирами (люди лишь делают вид, что следуют нормам); 4) усугубляется ситуация с потерей субъектности и ответственности в культуре (человек, деятельность которого чрезмерно и сложно регламентирована, перестает чувствовать себя автором своей жизни, он все время вынужден «соответствовать ожиданиям», с которыми он себя вовсе и не планировал идентифицировать).

Еще одним процессом, обуславливающим снижение уровня ответственности в современной культуре, является распространение и популяризация этического релятивизма и нигилизма с одной стороны и ценностного догматизма – с другой. Этический релятивизм и нигилизм понятие ответственности обесмысливают, поскольку отрицают всякую претензию ценностей и нормативных представлений на объективность. Молодое поколение очень быстро усваивает мысль неклассической рациональности о субъективности и относительности моральных норм. При отсутствии должного педагогического внимания, здесь открывается простор для цинизма и аморализма. Догматизация ценностных установок – противоположная по смыслу, но также снижающая ответственность позиция. Признание объективного характера за определенными ценностями и нормами, отсутствие всякой по отношению к ним критичности ведет к идеологическому (а вслед за этим и политическому) тоталитаризму. Ответственность сужается до рамок определенной ценностно-нормативной идеологии. Все, выходящее за эти рамки, оказывается вне ответственного отношения. Только мудрая философствующая педагогика способна провести молодого человека между Сциллой и Харибдой релятивизма и догматизма. Но при власти сциентистского и прагматистского дискурса такой путь не в чести.

Немалый вклад в кризис смысла ответственности и свободы человека как субъекта деятельности сделало и научное познание. Выявление и изучение объективных детерминант человеческого поведения в биологических, социальных и гуманитарных науках обуславливает



постепенный отказ в европейской культуре от признания человека нравственным субъектом. Главной движущей силой человеческого поведения и мышления с точки зрения научной рациональности полагаются объективные механизмы и закономерности, а самоопределение и нравственный выбор оказываются лишь иллюзией. Рассуждение о высоких ценностях и моральной ответственности в сциентистски настроенном обществе объявляется «философской демагогией» или беллетристикой, поскольку реализуется вне рамок научной логики и не имеет достоверной экспериментальной базы. Поэтому при составлении социально значимых проектов преобразования действительности в расчет не принимается. Тем самым воспроизводятся структурные элементы современного дискурсивного пространства, обуславливающие кризис смыслов ответственности и свободы.

Поскольку автор этих строк убежден, что свободным может быть лишь субъект ответственного полагания себя в мире, то вывод напрашивается следующий: свобода есть не объективное положение человека в мире, а занимаемая им позиция. И если человек не готов встать на эту позицию ответственного самополагания, то и о свободе говорить не приходится. А расширяющиеся границы и возможности, предоставляемые цивилизацией, – есть лишь путь возникновения новых зависимостей. Поэтому современное общество нуждается в создании условий и предпосылок для формирования у человека потребности и способности к ответственному самополаганию.

\*Работа выполнена при поддержке РГНФ в рамках проекта № 14-03-00173 «Философско-методологический анализ нормативных оснований биоэтики»

Список литературы:

1. СМИ в России: потребление и доверие. Пресс-выпуск 2829 от 07.05.2015 г. Электронный ресурс. URL:

<http://wciom.ru/index.php?id=236&uid=115248> (дата обращения 27.09.2016).

2. Тарнас Р. История западного мышления/ Пер. с англ. Т.А.Азаркович. М.: КРОН-ПРЕСС, 1995. – 448 с.

3. Федорец А.Г. О нормативных правовых актах в Российской Федерации: научное издание. Электронный ресурс. URL: <http://ohsi.ru/upload/iblock/292/29268c4897bbf80917efb000d4289b15.pdf> (дата обращения 15.03.2016).

4. Философские проблемы биологии и медицины: Выпуск 6: Свобода и ответственность: сборник статей. – М.: изд-во «Принтберри», 2012. – 376 с.

#### **CRISIS OF MEANINGS OF FREEDOM AND RESPONSIBILITY IN MODERN STRUCTURES OF DISCOURSE**

**Sandakova L.B.**, candidate of philosophical sciences, associate professor of philosophy, Novosibirsk state technical university, e-mail: [l.sandakova@mail.ru](mailto:l.sandakova@mail.ru)

*Abstract:* The article deals with the content of and the reasons for the crisis of meaning of freedom and responsibility in modern structures discursivity. Based on the concept of man as the subject of self-positing in the space of contemporary discourse, the author tries to understand what the structure of the modern discourse provoked the rejection of subjectivity.

*Keywords:* freedom, responsibility and subjectivity, instrumental and terminal values, ethical relativism, value dogmatism, scientific discourse, discourse structure.

## ГЕНДЕР В ДИСКУРСИВНОМ ПРОСТРАНСТВЕ ОБЩЕСТВЕННЫХ И ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

УДК 141.3; 301.19

---

### Семенова Лидия Эдуардовна

Доктор психологических наук, доцент,  
Профессор кафедры классической и практической психологии  
ФГБОУ ВО «Нижегородский государственный  
педагогический университет имени Козьмы Минина»  
Россия, г. Нижний Новгород  
E-mail: verunechka08@list.ru

### Семенова Вера Эдуардовна

Кандидат философских наук,  
Доцент кафедры философии и политологии  
ФГБОУ ВО «Нижегородского государственного  
архитектурно-строительного университета»  
Россия, г. Нижний Новгород  
E-mail: verunechka08@list.ru

---

Статья посвящена рассмотрению категории «гендер» в качестве инструмента анализа современных общественных и гуманитарных наук. Авторы приводят аргументы в пользу гендерного подхода в осмыслении социальной реальности, содействующего изменению традиционной эпистемологии и реальных гендерных отношений.

*Ключевые слова:* пол, гендер, феминное, маскулинное, гендерные отношения, дискриминация.

На современном этапе развития общества, характеризующегося противостоящими друг другу процессами интеграции и дезинтеграции, все более актуально звучат вопросы защиты прав человека независимо от его возраста, половой, расовой, этнической, классовой и религиозной принадлежности. Подобного рода лозунги и претензии активно поддерживаются ООН и

многочисленными правовыми и общественными организациями и актуально востребованы самими гражданами различных стран, непосредственно ощущающих на себе всю тяжесть глобальных трансформаций. Как никогда ранее на повестке дня особо остро стоит проблема преодоления всех видов дискриминации и подавления свободы личности, в том числе и по признаку пола, поскольку современная цивилизация уже напрямую столкнулась со многими глобальными проблемами, во многом вызванными игнорированием важности гендерной составляющей для функционирования общества и социальных отношений.

В качестве одного из знаковых примеров таких вызовов современного этапа общественного развития, несомненно, следует обозначить терроризм, давно перешагнувший границы стран и континентов, который на сегодняшний день уже невозможно связать ни с какой исключительной этничностью, религией, возрастом и гендером субъектов. Постепенное осознание научным сообществом и общественностью в целом факта отсутствия явного жесткого маркера, способного очертить возможные границы круга лиц, задействованных в террористической деятельности и потенциально к ней тяготеющих, привело общество к возникновению состояния растерянности и ощущению полной незащищенности перед лицом угрозы, имеющей множество лиц, масок и одеяний, которые она постоянно меняет в качестве ответа на нежелание и неспособность самого общества решать насущные вопросы. Так, социальная незащищенность и обездоленность женщин и детей ближнего востока, которым традиционалистский фундаментализм отводит роль низкостатусных субъектов и которых властные структуры предпочитают нередко использовать в качестве дешевого ресурса в борьбе за политическое и экономическое господство, становится причиной активизации женского и детского терроризма. Именно нежелание решать «женский» и «детский» вопрос привело к тому, что мировой терроризм приобрел наряду с другими «женское и детское лицо» [6].

Таким образом, сама социальная реальность актуализирует необходимость включения в методологию современных общественных и гуманитарных наук гендерного подхода [11], предполагающего использование в качестве основной аналитической категории понятие «гендер», находящегося в сложной системе взаимосвязи с другими стратификационными категориями.

К 60-м гг. XX столетия в научном дискурсе назрела потребность в осмыслении и преодолении сложившейся философской и научной традиции использовать анатомо-физиологическую категорию пола в качестве одного из инструментов анализа и конструирования социальной реальности, в которой допускается существование лишь неравных по своему социальному статусу и отличающихся друг от друга предписанными социальными ролями, чертами характера, нормами жизни и т.п. женщин и мужчин. Дело в том, что сторонники биодетерминистского подхода, глубоко укоренившегося в дискурсе общественных и гуманитарных наук, стараясь оправдать «природосообразность» дискриминируемого и подчиненного положения всего женского и самих женщин в культуре и обществе, выдвигали и продолжают выдвигать аргументы относительно сущности пола, как фундамента и первопричины существования полярных по своей сути и не имеющих точек пересечения женского и мужского социальных миров. Именно посредством подобных идей патриархатная идеология, оправдывающая и обеспечивающая власть и доминирование мужчин, долгое время культивировала в сознании людей понимание социальных ролей представителей обоего пола в качестве реализации биологически заданного предназначения. Подобная интерпретация позволяла оправдать и принять как априорную данность факт социального подавления женщин и всего женского в культуре.

В то же время, по мере развития общества и увеличения доли женского участия в социальных преобразованиях, в 60-е гг. XX века по всему миру прокатилась мощная волна женского движения, способствовавшего возникновению

нестандартной философской концепции социокультурного развития общества – феминизма. Теоретики данного направления активно включились в процесс ревизии традиционной культуры и всей системы производства знания, определяющей мировоззрение и мировосприятие людей. Впервые история социальных отношений между мужчинами и женщинами была представлена и описана с помощью категорий власти и подчинения, а все общественное устройство рассмотрено в виде иерархической системы, базирующейся на половой принадлежности индивидов [10]. В тоже время росло осознание того, что патриархатная традиция перегружает пол, как анатомо-физиологический феномен, социальной составляющей, в связи с чем встал вопрос о разграничении биологического и социального аспектов данного понятия [9].

С целью решения вопроса о дифференциации биологического и социального наряду с понятием «пол» был введен такой термин, как «гендер». Согласно Р.Уингер, понятие «пол» (sex) правомочно использовать только для обозначения биологических механизмов (половых хромосом или половых органов). «Гендер» (gender), по ее мнению, целесообразно употреблять применительно к социальным, культурным и психологическим аспектам женского/феминного и мужского/маскулинного. Таким образом, гендер представлялся в качестве социокультурного конструкта, мыслящегося независимым от биологического пола субъекта [1]. Эта позиция, возникшая в недрах феминизма, инициировала продолжающуюся до сегодняшнего дня в постфеминизме и гендерной теории дискуссию о сущности и содержании понятия «гендер» и характере его взаимоотношений с полом [7; 9].

Выявление социальной природы феминного и маскулинного обострило необходимость проведения критического анализа существующей в обществе практики дискриминации, подавления и подчинения женщин. Было обнаружено, что подобный характер социальных отношений между людьми разного пола выстраивается посредством создания и постоянного воспроизведения гендера, как

своеобразной системы, продуцирующей различия и вписывающей эти различия в отношения власти и подчинения [1].

Подобная содержательная характеристика гендера позволяет определить его в качестве нестандартного, по меркам традиционной практики производства знания, но эффективного инструмента анализа и критики культуры и общества в целом, а также восприятия самого знания под необычным углом зрения. Неудивительно, что появление данной категории способствовало возникновению новой области научного знания – междисциплинарных гендерных исследований.

Ставшие широко распространенными в 80-90-е гг. XX века гендерные исследования изучают социальные аспекты пола, но также обнаруженный символический, собственно культурный аспект. Так было выявлено, что именно в философской традиции западной культуры, поставившей проблему человеческой субъективности в центр познавательных интересов, сформировалась укоренившаяся в наши дни трактовка феминного и маскулинного. Отказавшись от натурфилософской логики понимания женского и мужского как двух равнозначных чередующихся и дополняющих друг друга начал, характеристики которых проявляются в природе и человеческом бытии, западная философская мысль, сконструировавшая бинарную оппозицию разума и тела, субординировала и иерархизировала понятия феминного и маскулинного, породив тем самым асимметрию в восприятии их оценочной составляющей [3; 5].

В этой связи, пол начинает выполнять роль культурной метафоры, ориентирующей на следование «позитивным» образцам и установкам, ассоциируемых обществом с маскулинным, стоящим во главе такого ряда культурно-символических элементов, как рациональное, духовное, божественное, культурное, активное, внешнее. На противоположном полюсе логика патриархатного мышления расположила феминное, как антиценность, требующую контроля, регулирования, а в идеальном варианте –

подавления и полного вытеснения в культурное зазеркалье, на которое не распространяются нормы и правила общественного порядка. Низшее навсегда обречено воспроизводиться и репрезентироваться в качестве субординированного, второстепенного по отношению к высшему, первостепенному.

Восприняв бинарную оппозицию феминного и маскулинного в виде наследия от предыдущих эпох, человечество неслучайно ощущает на себе глубокий духовный кризис, воспринимаемый в настоящее время как разлом между культурой, созданной разумом и природой. Кризис обусловлен женофобией, возведенной в своеобразную идеологию, а также стремлением подчинить «стихийную», «антисоциальную» сущность женщины, противопоставленной всему человеческому (мужскому).

Быть женщиной, несущей на себе негативный отпечаток чувственности, телесности, греховности, природного, пассивного, значит изначально, по факту рождения, быть маргиналом, особым подвидом человека, нуждающимся в «опеке», «заботе» и «контроле» со стороны социально означенного в качестве нормативного – мужчины [8].

И женщины до сегодняшнего дня продолжают ощущать на себе последствия «чуткого покровительства» со стороны мужчин и маскулинизированных государств, яро охраняющих природно-материнское, а не человеческое предназначение женщин. Подобная «забота» обернулась несомненным ущемлением прав и возможностей представительниц женского пола во всех общественных сферах: экономической, правовой, политической и социальной. Социальная пирамида, сконструированная мужчинами и для мужчин, эффективно использует в качестве собственного фундамента силы и способности женщин, лишая их даже гипотетической возможности оказаться на вершине. И это неслучайно, поскольку созданная социальная реальность изначально была сконструирована как андроцентричная и патриархатная, исключая идеологию равенства, и потому ревностно оберегается от любых



посягательств по изменению существующих устоев. При таком миропорядке бытие Другого признается лишь в случае крайней необходимости и оправдывается стремлением к высшему благу/ мужскому процветанию и благополучию. Вот почему женщина допускается в мужской мир лишь в связи с потребностями в них как резервной силе государства и самих мужчин. В современной реальности не существует собственно женского пространства, определяемого и создаваемого женщинами-субъектами. Дело в том, что такое пространство не может вписаться в сознание индивида, поскольку маскулинный по своему характеру эпистемологический дискурс культуры, формирующий мировоззрение людей, был пронизан духом женофобии, формировался на основе полного противопоставления всему феминному.

Общество жестко закрепило за женщинами и мужчинами определенные социальные ниши, выход за пределы которых грозит индивиду различными культурными санкциями. Маркированные гендером люди всю жизнь обречены нести на себе свой «крест», по-своему тяжелый как для женщин, так и для мужчин. Ни для кого не секрет, насколько трудно пробивать себе дорогу в профессиональной сфере женщине, принявшей решение не ограничиваться «привлекательной карьерой» жены и матери. Сколько экономических, политических и правовых препятствий, сопряженных с общественным осуждением несоответствия образу «настоящей» женщины, будут встречаться на ее и без того нелегком пути профессионального становления. Так, чтобы добиться одинаково высокого статуса с мужчиной, представительнице женского пола необходимо обладать в несколько раз более высоким уровнем образования, квалификации и способностей. И все это только для того, чтобы преодолеть стереотипное предубеждение, относительно невозможности утвердиться в «чуждой» для нее области приложения личностного потенциала. Женщина обречена на вечные попытки вписываться в недружелюбно настроенную социальную реальность, быть вечной «случайной гостьей» на чужом балу. Но, несмотря на

всевозможные трудности и ограничения, публичная сфера манит и притягивает к себе неизмеримо огромное количество женщин, которые посредством проникновения в нее не всегда осознанно пытаются преодолеть небытие частной жизни, лишенной общественной значимости, измеряемой в понятиях рыночной стоимости [4].

Однако далека до заветного благополучия и публичная жизнь мужчин. Гендерная идентичность представителей мужского пола требует следования жесткому ролевому сценарию, не терпящему ни малейшего намека на феминное. И потому становится так важно утвердить себя в качестве активного, успешного лидера, несущего ответственность за свою семью, управляющего своей судьбой и обстоятельствами, активного преобразователя [2 и др.]. Приватная, частная жизнь не должна, да и не может рассматриваться мужчиной в качестве области приложения личностного потенциала. В тоже время, современная социальная ситуация такова, что способна предоставить подобные возможности лишь ограниченному числу мужчин, вынуждая основную массу последних прибегать к компенсирующим механизмам поддержания своей мужественности посредством агрессии, насилия, алкоголя и др. Считается, что именно данным фактом объясняется рост криминала в эпоху экономических преобразований, а также меньшая продолжительность жизни мужчин по сравнению с женщинами.

Подобного рода факты, вскрывающие наличие асимметричности социальных отношений, были выявлены с помощью внедрения гендерного измерения общественной реальности, расширяющего и изменяющего угол традиционного познания. Так применение понятия «гендер» меняет устоявшуюся эпистемологию и общепринятый дискурс различных областей научного знания.

Что касается выше описанных негативных нюансов личностного и социального развития, то они обусловлены, на наш взгляд, сложившейся практикой культуры связывать гендер и ценность в когнитивном и метафорическом контексте. Данную оппозицию рядов культурно-

символических элементов невозможно представить в виде ценностно-симметричной, ибо она иерархична по своей природе. Нельзя преодолеть иерархичность и структуру доминирования маскулинного в общественном сознании и бытие просто «перевернув наоборот» асимметричную систему ценностей и поставив феминное в качестве доминирующего. Подобные действия лишь приведут к замене одного набора внутренне иерархичных оппозиций другими.

В этом плане, возможные позитивные изменения в создании гармоничных гендерных отношений внутри общества, устранения несправедливой дискриминации и угнетения женщин, а также в оптимизации социального развития могут быть достигнуты посредством более адекватного подхода, предполагающего разведение понятия «гендер» и «ценность» в разные смысловые пространства [5]. Подобного рода меры позволят анализировать вышеуказанные термины как независимые смысловые структуры, станет возможным выделение благоприятных и неблагоприятных аспектов тех качеств, которые ассоциируются культурой с феминностью и маскулинностью. При таком ракурсе рассмотрения взаимодействия феминного и маскулинного отпадает возможность ориентироваться лишь на одну из сторон, ассоциирующихся с полом, ценой исключения другой. Напротив, открывается перспектива использования выгоды взаимодополнительности положительных сторон, связанных с полом [5].

Подобный подход с эпистемологической точки зрения представляется нам наиболее перспективным, поскольку традиционное противостояние феминного и маскулинного может быть снято с помощью синтеза, реализуемого в виде опоры на позитивные аспекты обеих полярностей. В свою очередь, новая познавательная установка, проникая в научный дискурс и в культуру, будет способствовать гармонизации гендерных отношений, их движению в сторону равенства. В содействие данным процессам в немалой включены многочисленные гендерные исследования, выполняющиеся на стыке разных наук. Применяемый в их

рамках гендерный подход «взрывает» традиционное идеализированное восприятие современного западного общества всеобщего благосостояния, нацеливает на поиск новых возможных ориентиров.

Список литературы:

1. Воронина О.А. Основы гендерной теории и методологии // Теория и методология гендерных исследований. Курс лекций / Под общ. редакцией О.А. Ворониной. – М.: МЦГИ-МВШСЭН-МФФ, 2001.
2. Гилмор Д. Становление мужественности: культурные концепты маскулинности. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2005.
3. Жеребкин С. Гендерная проблематика в философии // Введение в гендерные исследования. ЧИ: Учебное пособие / Под ред. И.А. Жеребкиной. – Харьков: ХЦГИ. – СПб.: Алетейя, 2001. – С. 390–426.
4. Клецина И.С. Трансформации гендерных отношений в российской семье // Женская история и современные роли: переосмысливая прошлое, задумываясь о будущем: материалы 3 Международной научной конференции РАИЖИ. – М.: ИЭА РАН, 2010. – Том 1. – С. 284–291.
5. Нельсон Д. Труд, гендер и экономический/социальный дуализм // Гендер и экономика: мировой опыт и экспертиза российской практики / Ответ. Редактор и составитель Е.Б. Мезенцева. – М.: ИСЭПН РАН-МЦГИ-«Русская панорама», 2002. – С. 259 – 274.
6. Семенова В.Э. Гендерные аспекты терроризма как феномена современного общества // Актуальные проблемы гуманитарных и социально-экономических наук. Актуальные проблемы гуманитарных и социально-экономических наук. – 2016. – № 10. С. 98–101.
7. Семенова В.Э., Семенова Л.Э. «Пол» и «гендер»: диалектика взаимодействия в пространстве социального дискурса// Роль женщины в истории, обществе, политике и науке: сб. междунар. науч. конф. – СПб: Нац. минерал.-сырьев. ун-т «Горный», 2015. – С. 193–197.
8. Семенова В.Э., Семенова Л.Э. Женщины в философии или по ту сторону традиционной истории философии // Великие реки' 2015 Труды конгресса 17-го Международного научно-

## **VIII международная научно-практическая конференция**

промышленного форума: в 3-х томах. – Н.Новгород: ННГАСУ, 2015. С. 350-352.

9. Семенова В.Э., Семенова Л.Э. Содержательное пространство категорий «пол» и «гендер» в современном социальном дискурсе // Социальная онтология в структурах теоретического знания: материалы V Междунар. науч.-практ. конф. – Ижевск: Удмурт. ун-т, 2013. С. 172-180.

10. Семенова В.Э., Семенова Л.Э. Социальная утопия и феминизм: мы рождены, чтоб сказку сделать былью? // Женщина в российском обществе. 2013. № 1. С. 45-52.

11. Семенова Л.Э., Семенова В.Э. Гендерная методология научных исследований: новые возможности в познании объективной и субъективной реальности // Гуманитарные и социальные науки (электронный журнал). 2014. №2. С. 239-243. URL: <http://www.hses-online.ru/2014/02/036.pdf> (дата обращения: 12.09.2016).

12. Brannon R. The male sex role: Our culture's blueprint for manhood and what it's done for us lately // The Forty-Nine Percent Majority: The Male Sex Role Reading / David Deborah S. and Brannon Robert (eds.). – MA: Addison-Wesley, 1976. – P. 1-48.

## **GENDER IN THE DISCURSIVE SPACE OF SOCIAL SCIENCES AND HUMANITIES**

**Semenova L.E.**, doctor of psychological Sciences, docent, Professor of the Department of classical and practical psychology, Minin Nizhny Novgorod State Pedagogical University, Russia, Nizhny Novgorod, e-mail: [verunechka08@list.ru](mailto:verunechka08@list.ru)

**Semenova V.E.**, candidate of philosophical Sciences, docent of the Department of philosophy and political science, Nizhny Novgorod state University of architecture and construction, Nizhny Novgorod, e-mail: [verunechka08@list.ru](mailto:verunechka08@list.ru)

*Abstract:* The article is devoted to the category "gender" as a tool for the analysis of contemporary social Sciences and Humanities. The authors present arguments in favor of a gender approach in understanding social reality, contributing to changes in traditional epistemology and the real gender relations.

*Keywords:* sex, gender, feminine, masculine, gender relations, discrimination.

## ПРОБЛЕМА СТРУКТУРЫ ПРОСТРАНСТВА-ВРЕМЕНИ

УДК 111; 215

---

**Скосарь Вячеслав Юрьевич**

Кандидат физико-математических наук, старший научный сотрудник

Институт транспортных систем и технологий НАН Украины  
Украина, г. Днепр (Днепропетровск)

E-mail: svu@westa-inter.com

---

Обсуждаются особенности структуры пространства-времени: богочеловеческого, социального и физического. Обсуждается проблема несоответствия структур и намечается подход к ее решению.

*Ключевые слова:* структура пространства-времени, богочеловеческое пространство-время, социальное пространство-время, физическое пространство-время.

Отдельные аспекты структуры пространства-времени (П-В) недавно обсуждались на конференциях «Социальная онтология в структурах теоретического знания», например [20.С.288], [21.С.132]. В неявном виде проблема обсуждается в гораздо большем количестве работ. Мы не можем говорить ни об одной мировоззренческой позиции, ни об одном конкретном опыте созерцания, ни об одном социальном феномене без явного или неявного соотнесения с пространством и временем, без структурирования самого П-В, в котором разворачиваются интересующие нас процессы и происходят события. О том, что физические пространство и время следует рассматривать не порознь, а совместно, стало ясно после создания А. Эйнштейном специальной теории относительности (Г. Минковский, 1908 г.). Но, как утверждает В.И. Вернадский, исследуя проблему времени [2.С.497], мысли о неразделимости П-В высказывались

задолго до этого: Дж. Локком в конце XVII в., Лагранжем в XVIII в., философом Г.-Т. Фехнером и историком науки Л. Ланге – в XIX в., и философом М. Паладием в 1901 г. Эти идеи произвели переворот в человеческом сознании, в нашем понимании П-В [2.С.499]. Так что рассмотрение любого уровня реальности, физической, биологической или социальной адекватнее в терминах П-В, чем в терминах пространства или времени по отдельности.

С приходом Христианства историческое П-В начало активно осмысливаться и отображаться в разработке хронологий и летописных повествований, где содержаться также географические сведения [4]. Такое переосмысление исторического П-В стимулировалось процессом более высокого иерархического уровня, чем исторические или социальные процессы, а именно – процессом богочеловеческим. Линейная стрела времени заложена была еще в Ветхом Завете, но Евангелие показало человечеству ясно и определенно конечную цель всей мировой истории, ее смысл, а также цель и смысл каждой отдельной человеческой жизни. Приход Христа определил богочеловеческое П-В и его структуру. В центре его – Богочеловек (второй Адам), образец для каждого христианина. Начало драматической истории человечества и всего известного нам П-В ведется от грехопадения и изгнания прародителей из Эдемского сада. Сотворение мира и жизнь прародителей в Эдемском саду – это предыстория с иным качеством П-В, о которых мы мало что можем сказать. Конец истории человечества и всего известного нам П-В совпадают со Вторым пришествием Христа и Всеобщим судом. За этими пределами ожидаются иные П-В и другая Вселенная в целом, «новое небо и новая земля» (Откр. 21: 1), и возможно, что времени больше не будет (Откр. 10: 6). Каждый глубоко верующий христианин умом и сердцем живет в богочеловеческом П-В, позиционируя всего себя в его структуре, соотнося себя с центром – Иисусом Христом, Богочеловеком. В богочеловеческом П-В разворачивается богочеловеческий процесс – труднейший выбор каждого человека и всего человечества между путем к Богу, добру и путем ко злу, а

также конкретные шаги в том или противоположном направлении, которым посвящена вся жизнь человека. Первый, Кто прошел Свой путь в богочеловеческом процессе, это был Христос. Как писал В.Н.Лосский, Христос реализовал то, чего должен был достичь Адам, а именно: преодолел разделение человека на два пола; соединил рай с остальной земной реальностью; соединил землю и чувственное небо; соединил в Себе Самом весь чувственный мир (материальную Вселенную) и мир умозрительный (ангельский); принес в дар Богу Отцу всю полноту соединенной в Нем вселенной [7]. Аналогичное задание поставлено каждому христианину, и для выполнения его Отцом дана благодатная помощь Св.Духа. На структуру богочеловеческого П-В влияет разворачивание богочеловеческого процесса, в который вовлечено все человечество. Богочеловеческий процесс – высший иерархический уровень всех процессов и в тоже время – фундаментальный «сверху». Он связывает Бога и человека, нетварное и тварное, он объединяет также дух и материю, психическое и физическое, социальное и биологическое.

Богочеловеческое П-В, кроме главного своего центра – Христа, обладает еще и некоторыми другими центрами, второстепенными. Это П-В геоцентрично. При сотворении Вселенной вся она первоначально было сосредоточена в «земле» (протоземле), покрытой «водами»; и затем планета Земля образована из центральной части протоземли; на планете Земля был сотворен первый человек, носящий образ Божий (Быт. 1). На планете Земля воплотился Бог в лице Иисуса Христа. «...Откровение по существу своему геоцентрично, как обращенное к людям, как раскрывающее Истину, необходимую для спасения в условиях реальной земной жизни» [8]. Не только Земля, земная биосфера и Солнечная система, но и вся огромная Вселенная были сотворены ради человека. «...Человек был сотворен в последний день для того, чтобы войти во вселенную как царь в свои чертоги» [8].

Богочеловеческое П-В имеет один важный разделительный рубеж, связанный со Всемирным потопом и



возрождением человеческого рода от Ноя и его семьи. Всемирный потоп имеет глубокое прообразовательное значение прихода Христа (Мф. 24: 37-39; 1 Пет. 3: 20-21; Рим. 6: 3-6), Который при-шел для всего человечества (и всей твари). Перед Потопом все человечество стало «плотским» и забывшим Бога, и потому в Потопе был истреблен весь ветхий человеческий род (и вся тварь), зато уготован новый род, сохранен-ный в ковчеге. Ной принял от голубя масличную ветвь, как знамение прими-рения с Богом после Потопа. Так и каждый христианин в крещении погребает-ся со Христом для истребления в себе «ветхого человека», и возрождается водами крещения и Духом в «нового человека». А символом схождения Ду-ха на крещаемого Христа стал голубь [13.С.222].

Начало времени в богочеловеческом П-В совпадает с началом тварной Вселенной [8]. Библейская хронология, изложенная в родословных (Быт) и (Мф, Лк), дает оценку возраста человеческого рода ок. нескольких тысяч «библейских» лет. От Адама до Рождества Христова по греческому тексту Библии – 5508 лет [9]. А 2016 год соответствует 7524 году «от сотворения мира».

Вот – общая характеристика структуры богочеловеческого П-В, тесно взаимосвязанного с богочеловеческим процессом, фундаментальным «сверху».

Физические процессы являются фундаментальными «снизу». Они разворачиваются в физическом 4-мерном П-В. Для наших целей достаточно рассмотреть классическое П-В, определяемое общей теорией относительности Эйнштейна, в котором двигаются люди, макроскопические тела и космические объекты (пренебрегая квантовыми свойствами микромира). Это П-В считается бесконечно делимым континуумом, структура которого задается расположением и взаимодействием космических объектов [11]. Созданные на базе теории Эйнштейна космологические модели утверждают, что в начале возникновения Вселенной из «Большого взрыва» физическое П-В характеризовалось бесконечной кривизной, и эту точку «сингулярности» следует считать началом физического времени. Конец

времени может наступить либо в аналогичной «сингулярности» при схлопывании всей Вселенной, либо в «сингулярностях» внутри «черных дыр» (куда может попасть конкретный человек либо все человечество вместе с Землей) [11, 19.С.55]. Под «черными дырами» понимают предельно сжатые космические объекты, обладающие чрезвычайно мощным гравитационным полем, от которых уже не поступает никакой сигнал, даже световой луч. Считается, что в настоящее время Вселенная практически однородно и одинаково во всех направлениях расширяется, причем не существует выделенного центра расширения [19.С.47], а кривизна П-В близка к нулю. Возникновение галактик, звезд и планетных систем связывают с ростом небольших неоднородностей плотности материи и кривизны П-В, которые имели место в ранней Вселенной [19.С.116]. Ход времени сильно зависит от гравитационного поля, например, вблизи массивного объекта время будет течь медленнее по отношению к ходу времени удаленного наблюдателя, не подверженного мощному гравитационному полю. Теоретически, для удаленного наблюдателя произойдет остановка хода времени на коллапсирующей звезде, когда звезда вплотную приблизится к состоянию «черной дыры» (достигнет критически малых размеров), тогда как для наблюдателя на самой коллапсирующей звезде время будет идти обычным ходом [19.С.86]. Во Вселенной существует выделенное направление времени - «стрела времени»: стрела термодинамическая, определяющая ход времени от меньшего беспорядка к большему беспорядку; стрела психологическая, задающая память прошлого и ожидание будущего; стрела космологическая, задающая расширение Вселенной; и все они совпадают [19.С.134]. От Большого взрыва и до наших дней протекло ок. 15 млрд. лет [19.С.214]. Вот – общая характеристика структуры физического 4-мерного П-В.

Очевидно, что структуры богочеловеческого и физического П-В сильно различаются. Хронология библейская и хронология космологическая (и геологическая) также сильно различаются. Вместо возраста 7500 лет «от сотворения мира», естественные науки дают такие рубежи:

возраст Вселенной – ок. 15 млрд. лет; возраст Земли – 4,6 млрд. лет [18. С.174]. Речь идет о миллиардах лет в их современном метрологическом определении. Останки первых гоминид с примитивными орудиями труда датируются возрастом ок. 2 млн. лет, причем останки анатомически современных людей имеют возраст в несколько десятков тысяч лет [1.С.30]. Религиозный культ и основы культуры обнаруживаются у анатомически современных людей и родственных нам неандертальцев [3.С. 9].

Несоответствие структур П-В: богочеловеческого и физического – не может не отразиться на нашем понимании социально-исторических процессов, на структуре социального П-В. Для христианина богочеловеческий процесс является фундаментальным, но и физические процессы являются фундаментальными. Как согласовать с ними структуру социального П-В?

Рассмотрим некоторые особенности последнего. Поразительный пример демонстрирует исландское общество, где долго сохранялись традиции родоплеменной эпохи. Колонизацию о.Исландия IX в. первыми переселенцами можно рассматривать как позднюю историческую аналогию колонизации Земли Адамом и Евой после изгнания из Эдемского сада или семьей Ноя после Всемирного потопа. Во всех трех случаях социальные процессы выразились в родоплеменных отношениях, первоначальная численность народов была минимальной, и сохранялась сначала устная память родословных и хронологии, а затем велась письменная их фиксация. О библейских родословных и хронологии было сказано выше, а что касается исландского общества, то нужно отметить следующее. Известны точные родословные всех исландцев, начиная от IX в. и до наших дней, а это 28-30 поколений. Любопытно, что официальное принятие Христианства на острове состоялось лишь в 1000 г., а письменность в Исландии возникла еще позже – во 2-ой половине XII в. [5]. Видимо, в дописьменных культурах семейная и родовая память играли важнейшую роль в переживании и понимании времени и истории данного

народа. Как отмечают авторы монографии [12.С.585], время подчинялось медленному ритму смены поколений и немногочисленных событий, налагавших отпечаток на жизнь родоплеменных общин. Пример исландского народа укрепляет нашу уверенность в достоверности библейских родословных, демонстрируя высокую ценность родословных и хронологий для культурного самосознания народов. Другое дело, что нам неизвестна продолжительность «библейских» годов на самых древних этапах истории.

Ранее автор [14] предложил подход к решению проблемы несоответствия структуры библейского и современного календарного времени. Автор предположил, что продолжительность «библейского» года значительно превосходила современный календарный год в эпоху от Адама до Ноя, а затем постепенно сокращалась, приближаясь к современному календарному году. В схеме автора Всемирный потоп пришелся на криогенный период позднего протерозоя, кроме того, нашлось естественное объяснение почему не обнаружены пока что останки столь древнего человечества. Рассудим, насколько эта гипотеза правдоподобна. Подмеченный в статье [21.С.133] эффект ускорения социально-исторического времени в современном обществе связывался с ростом потока информации и частоты социокультурных взаимодействий человека современного. Но во времена Адама и Ноя частота социокультурных взаимодействий должна быть очень низкой, тоже самое относится и к потоку информации. И хотя в [21.С.133] речь шла о субъективном переживании «уплотнения» времени в нашем веке, но данный эффект может служить косвенным подтверждением высказанной автором [14] гипотезы о неодинаковом темпе времени при Адаме, Ное и в современности. У блаж. Августина есть такое соображение: человеческий род и, вероятно, Вселенная существуют недолго, потому что мы помним основных действующих лиц истории и их деяния, а также главных авторов изобретений и их изобретения. Но ведь развитие цивилизации непрерывно продолжается, следовательно, поскольку мы помним основные итоги и события истории, это развитие не могло

быть слишком долгим во времени [19.С.15]. Возможно, это означает, что немногочисленные в древности события истории нам сейчас кажутся сжатыми до коротких сроков? В статье [20.С.290] отмечено, что структура современного социокультурного пространства довольно сложна, и ведущую роль в ее формировании играет система ценностей данного общества: религиозных, этических, эстетических и др. Но что мы можем предложить в качестве фактора, претендующего на роль формирователя «крупномасштабной» структуры социального П-В (социокультурного пространства и социально-исторического времени)?

Автор предлагает считать таковыми факторами миф и мифологию, в том смысле, которые им придавал А.Ф. Лосев, а также воспроизводящий мифологию ритуал. Согласно Лосеву, мифология есть осознание живой (мифической) действительности, это есть основа всякого знания и всякой абстрактной науки. Абстрактные науки черпают свои абстракции из живой, полнокровной основы – из мифологии. Мифология есть цельное знание о мироздании, о личностях и об их судьбах, и об истории человечества [6.С.265]. Миф есть живая действительность. В основе каждой человеческой культуры положены те или иные мифы, разработкой которых и реализацией в жизни общества является данная культура [6.С.263]. В качестве примеров мифологии Лосев приводил следующие: языческая мифология у языческих народов; христианская «мифология» (библейские сюжеты и догматы) у христианского общества; материалистические, гедонистические идеи и ценности у секуляризованного общества и т.п. Мифология в каждой культуре и у каждого общества есть основная наука о бытии, вскрывающая в понятиях бытие с его наиболее живой, интимной стороны [6.С.264]. Вот почему каждый народ, каждая культура дорожат своими мифами. Это есть ценностная основа любого общества, захватывающая также сферу мироощущения и мировоззрения людей. Вот почему любое отрицание мифологии есть уже создание новой мифологии, заменяющей старую.

Отсюда вывод: если мы хотим проникнуть глубже в жизнь древнего общества, нам необходимо учесть самое существенное, что мы поняли в его мифологии, в его древних мифах. Давайте рассмотрим основные черты мифов народов Земли. Оказывается, П-В в мифологическом сознании не гомогенны, а обладают структурой. Максимумом сакральности и высшей ценностью в П-В обладает точка, где совершился акт творения: «центр мира» и «начало». Космогонические представления древних народов связаны с ука-анным координатным «центром-началом». От центра-начала идет развертывание всех мифов, происходит организация всего П-В. Ритуал, отмечающий переход от старого года к новому, также соотносился у древних народов с центром-началом [16]. Далее. Время в мифологии делится на «время мифическое» и «время историческое». Время мифическое – это начальный этап Вселенной, время первопредметов, перводействий и первотворения. Оно нашло отражение в мифах творения: космогонических и антропологических. Конкретизация времени мифического выражается в мифе о «золотом веке» или, наоборот, эпохе начального хаоса. Первособытия времени мифического являются первопричинами последующих событий, которые произошли в историческое время, таких как: формирование социальных отношений, развитие культуры и пр. [10]. Огромное распространение в мифологиях древних народов (и некоторых современных) получил миф о Потопе, который играет роль некоторого рубежа в развитии человечества. Тема Потопа отсутствует или имеет случайное отражение лишь у народов Японии, Австралии и Африки. У мифа о Потопе несколько версий, в том числе, версия Всемирного потопа, когда гибнет все живое на земле, но остается лишь минимум тварей для возрождения жизни. Полагают, что именно Ближний Восток был центром распространения мифа о Потопе, хотя, возможно, и не единственным. Основная схема мифа о Всемирном потопе такова: Бог (боги) наказывают людей за плохое поведение, нарушение каких-то запретов, или вообще без особой причины; некоторые люди (обычно, праведники) извещаются о Потопе и

предпринимают меры к спасению, построив корабль (ковчег, плот, лодку) или укрывшись на горе (плавающем острове, высоком дереве, панцире черепахи, большой тыкке и пр.). Спасаящиеся берут с собой растения или их семена, а также животных. По окончании Потопа все живое заново расселяется по земле, и начинается новая, более праведная жизнь. Первые после-потопные пары людей становятся прародителями человечества или родоначальниками культурной или этнической традиции [17].

Миф – это далеко не «сказка», но содержание мифа мыслится первобытным сознанием вполне реальным, более того — как высшая реальность. Для древних миф — правда, потому что он есть осмысление реально данной и длящейся действительности, коллективный и надежный опыт поколений. Ритуал (обряд) регулярно активизирует тот или иной миф в сознании людей. Например, у древних события времени мифического, эпохи первотворения многократно воспроизводятся в обрядах, как бы повторяются в сакрализованное время календарного праздника. Это поддерживает установленный порядок в природе и обществе [10]. Сравнительно-историческое изучение широкого круга мифов позволило установить, что в мифах различных народов мира целый ряд основных тем и мотивов повторяется [15]. «Крупномасштабная» структура мифологического П-В в основном соответствует структуре богочеловеческого П-В: это касается сюжетов сотворения Вселенной и человека, а также великого Потопа по причине греха людей. Все это – важнейшие первособытия для человечества, задающие все последующее и, по мнению автора, формирующие «крупномасштабную» структуру социального П-В. Религиозно-этические ценности, заложенные еще во времена библейских патриархов, до сих пор сохраняют значение и влияют на структуру общества и на его мироощущение. Социокультурные взаимодействия лично-стей несут на себе архетипы из области мифологии.

Итак, для понимания структуры социального П-В, по крайней мере, «крупномасштабной» его структуры, мы должны уяснить для себя воздействие богочеловеческого

процесса на социально-исторические процессы всего человечества. Мы должны попытаться соотнести структуры богочеловеческого, социального и физического П-В. Автор планирует продолжить исследование с целью выяснения, как миф через повторяющийся ритуал (обряд) и особым образом структурированные социокультурные взаимодействия формирует структуру социального П-В.

Список литературы:

1. Биологический энциклопедический словарь / Гл. ред. М.С. Гиляров. – 2-е изд., исправ. – М.: Сов. Энциклопедия, 1989. – 864 с.
2. Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера / В.И.Вернадский; предислов. Р.К.Баландина. – М.: Айри-прес, 2013. – 576 с.
3. Зубов А.Б. Лекции по истории религий, прочитанные в Екатеринбурге. – М.: Ника, 2009. – 144 с.
4. История. Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Ин-т философии РАН; Нац. Обществ.-науч. фонд; Предс. Научно-ред. совета В.С.Степин. – М.: Мысль, 2000-2001. – 2-е изд., испр. и дополн. – М.: Мысль, 2010. Режим доступа: <http://iphras.ru/elib/1314.html>.
5. Козлов С. Атлантида-балтийская раса. Режим доступа: [http://www.ng.ru/science/2013-02-13/14\\_island.html](http://www.ng.ru/science/2013-02-13/14_island.html).
6. Лосев А.Ф. Философия имени. – М.: Академический проект, 2009. – 300 с.
7. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Глава VII. Режим доступа: <http://www.sedmitza.ru/lib/text/431955/>.
8. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Глава V. Режим доступа: <http://www.sedmitza.ru/lib/text/431949/>.
9. Луцицкий К.И. Хронология книги Бытия от сотворения мира до Авраама. Режим доступа: <http://www.sedmitza.ru/lib/text/2993617/>.
10. Мелетинский Е.М. Время мифическое. Мифы народов мира. Режим доступа: [http://enc-dic.com/enc\\_myth/Vremja-mificheskoe-1177.html](http://enc-dic.com/enc_myth/Vremja-mificheskoe-1177.html).
11. Пенроуз Р. Структура пространства-времени. М.: Мир, 1972. – 184 с. Режим доступа: [strukturaprostranstvavremeni1972.pdf](#).
12. Савельева И.М., Полетаев А.В. История и время. В поисках утраченного. М.: Языки русской культуры, 1997. – 800 с.



## VIII международная научно-практическая конференция

13. Святитель Филарет (Дроздов). Толкование на Книгу Бытия. Москва. Издание Московского Общества Любителей Духовного Просвещения, 1867, "Лепта-Пресс", 2004. – 831 с.
14. Скосарь В.Ю. Проблема асинхронности научной и библейской хронологий. Режим доступа: [http://samlib.ru/s/skosarx\\_wjacheslaw\\_jurxewich/](http://samlib.ru/s/skosarx_wjacheslaw_jurxewich/).
15. Токарев С.А., Мелетинский Е.М. Мифы народов мира – Энциклопедия в двух томах. Режим доступа: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Mifologia/](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Mifologia/).
16. Топоров В.Н. Космогонические мифы. Мифы народов мира. Режим доступа: [http://enc-dic.com/enc\\_myth/Kosmogonicheskie-mif-2013.html](http://enc-dic.com/enc_myth/Kosmogonicheskie-mif-2013.html).
17. Топоров В.Н. Потоп. Мифы народов мира. Режим доступа: [http://enc-dic.com/enc\\_myth/Potop-2841.html](http://enc-dic.com/enc_myth/Potop-2841.html).
18. Физика космоса: Маленькая энциклопедия / Ред. Р.А. Сюняев и др. – 2-е изд., перераб. и доп. – М.: Сов. Энциклопедия, 1986. – 783 с.
19. Хокинг С. Три книги о пространстве и времени / Стивен Хокинг; (пер. с англ.) – СПб.: Амфора, 2014. – 366 с.
20. Шакирова Е.Ю. Современное социокультурное пространство: аксиологический подход к анализу. Социальная онтология в структурах теоретического знания: Материалы VII научно-практической конференции с международным участием / Под общ. ред. О. Н. Бушмакиной, Н. Б. Поляковой, А. А. Шадрина. – Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2014. – 302 с.
21. Штайн О.А. Цифровой режим времени. Социальная онтология в структурах теоретического знания: Материалы VI Международной научно-практической конференции 30-31 мая 2014 г. / Под общ. ред. О. Н. Бушмакиной, Н. Б. Поляковой. – Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2014. – 548 с.

## THE PROBLEM OF THE STRUCTURE OF SPACE-TIME

**Skosar V. J.**, candidate of physical and mathematical sciences, senior researcher, Institute of Transport Systems and Technologies of National Academy of Sciences of Ukraine, Ukraine, Dnepropetrovsk, e-mail: [svu@westa-inter.com](mailto:svu@westa-inter.com)

*Abstract.* Discusses the peculiarities of the structure of space-time: divine-human, social and physical. Discusses the problem of mismatch structures and planned approach to its solution.

## **Социальная онтология в структурах теоретического знания**

*Keywords:* the structure of space-time, the divine-human space-time, the social space-time, the physical space-time.

## РЕАЛЬНОЕ ИЛИ СКОНСТРУИРОВАННОЕ? КРИТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ СОЦИАЛЬНО-КОНСТРУКЦИОНИСТСКОГО ПОДХОДА\*

УДК 165

---

**Труфанова Елена Олеговна**

Кандидат философских наук, доцент

Старший научный сотрудник сектора теории познания

Институт философии РАН

Россия, г. Москва

E-mail: eltrufanova@gmail.com

---

В докладе рассматривается направление социального конструкционизма, получившее в последние десятилетия широкое распространение в социальных и гуманитарных науках. Демонстрируются его сходства и различия с конструктивистской позицией в теории познания, критически анализируется основной тезис социального конструктивизма, утверждающий, что практически все, что мы считаем независимой от нас реальностью, на самом деле является социальной конструкцией, создаваемой людьми с помощью разного рода социальных интеракций, прежде всего – языково-опосредованных. Социальный конструкционизм утверждает, что любое знание зависит от конкретного узкого дискурса – способа говорения об объекте познания, принятого в данной социокультурной ситуации, и таким образом никакое знание не может претендовать на статус объективного знания и никакое знание не может обладать привилегированной позицией (на которую ошибочно претендует наука). Демонстрируется слабость подобного подхода, заключающаяся в том, что если каждое отдельно взятое мнение получит статус знания, то это лишит ученого стремления к уточнению и углублению знаний о мире, что приведет к невозможности дальнейшего развития науки. Вместе с тем рассматриваются положительные стороны социально-конструкционистского подхода, связанные в первую очередь с исследованием самосознания и личностной идентичности индивида с учетом современной усложнившейся социокультурной ситуации, характеризующейся информационным перенасыщением.

*Ключевые слова:* социальный конструкционизм, дискурс, знание, наука, социальная конструкция.

The idea of social reality as a special or even supreme kind of reality has been an issue at least since P.Berger and T.Luckmann's classical work "The Social Construction of Reality" was published in 1966 [1]. This work was probably one of the first to put the words "social construction" in its title which started the trend that soon turned into a big movement in social sciences and humanities that acquired the name of social constructionism.

Social constructionism can be regarded as a kind of radical form of epistemological constructivism. Constructivism underlines the idea of the constructive nature of human perception, the role of individual (or personal) constructs in the cognition and world understanding processes, the role of language and cultural-historical circumstances in the mediation of thinking, and pluralism of truth. Social constructionism argues that such problems as person, consciousness, mental processes and structures cannot be univocally seen as a reality and thus we can only analyze them through the analysis of language, discourse and cultural-historical practices and social interactions, because only these structures and processes can be regarded as real, actual. Social constructionists criticize constructivism for giving too much value to the role of individual subject and individual constructs in the building of the image of reality (instead, this dominating role should be given to the communities and discourses).

Classical theory of knowledge and realism argue that cognition should lead to acquisition of as objective knowledge of the world as possible. The scientific knowledge in this classical sense is the universal knowledge that will be shared by everyone, despite their personal beliefs, interests, values etc. The social constructionism raises the question: is such neutral cognition of the world possible, can we put aside the personal guidelines that were formed by social and cultural environment?

As social constructionism is mostly developed in the field of social psychology, we can take some examples from this field.

Social psychology of the “old” formation was trying to be value-neutral and to research the phenomena of the social life with maximum objectivity, without trying to influence them. Social constructionist psychology, argues leading social constructionist author K.Gergen, is closely connected with ethics and politics, it takes part in the process of construction of the new cultural realities [2]. Different psychological descriptions can enforce the governmental control, influence the growth of racism, the widespreading of individualistic ideology etc. Psychology, according to Gergen, becomes an instrument of social manipulation [3]. Theories of consciousness are formed not on the basis of observation, but are dictated by the leading metaphors existing in the current society. But no social group and no individual neither can nor should hold the privilege in the description of the world and pretend to hold their description as a true one.

Thus the knowledge in social constructionism is always seen as immersed into political and ideological context. The arrival of social constructionism has brought not only the consideration of some aspects of personality as constructed and reconstructed, but has allowed to rethink such social categories as gender, sexuality, race (a typical examples can be seen in such form of social constructionism as feminist studies, promoting the idea of feminist science, feminist epistemology etc.).

Social constructionism insists that scientific knowledge is always subjective and the process of acquisition of knowledge is directly connected with social experience of the subject of cognition and the context in which the research is placed. This position, brought to its radical version, can lead to the argument that aside from those social factors that influence the scientist in the process of acquisition of knowledge, there is no reality at all. And the process of acquisition of knowledge is reduced to the process of creation of the abstract model of description of some fragment of the world. This description, in its own turn, will base itself not on the “real world” or “things-in-itselfs”, not even on the phenomena, but on the other descriptions, that were made before that.

The criticism towards social constructionism (and a very well grounded one) from the realistic position was voiced many times, and we can only agree that many ideas of social constructionism correspond with relativism and postmodernism approaches that tend to ignore the existence of any reality beyond the social. I would like, however, to point out some arguments pro social constructionism and some of its positive perspectives in philosophy.

1) Most of the social constructionism perspectives lie in the field of consciousness and self-consciousness research. One of its stronger points is its efficient application towards the present social-cultural situation. In the present society the individual is placed at the crossroads of many streams of information, she/he is included in many interactions with the others, and the social constructionism gives some very adequate descriptions of human consciousness functioning in the situation where the world becomes fragmented and complex. Social constructionism provides a good alternative to postmodernism on the one hand, because it doesn't regard this complex social world as a fatal threat towards the unity of consciousness, and to the analytical philosophy on the other hand, because the latter doesn't pay much attention to the social-cultural aspects of consciousness. At the same time, if we use only social constructionist conceptions of consciousness, we might come to the provocative conclusion that apart from what is expressed in the language practices, the consciousness does not exist at all.

2) Both in psychology and epistemology social constructionism can be regarded as a transition period of a kind, as an attempt of the new solution to the old problems that has not yet formed the unified method with new foundations for solution of classical epistemological problems. It is an inevitable sequence of the pluralism existing in the present social life, and in science in particular. Cognition in the present world exists in the situation of unprecedented "information noise" that hides the fundamental grounds and basical theories from the view, moving up to the front the social-cultural context (as seen in the works of social constructionists). It helps to deal with the multiple variety of information sources: each of them is localized in its context and is

seen as separate. This attempt to deal with the diversity of present social world is not a universal solution for the current situation that the subject of cognition is placed into, but it helps in giving a good description of it. In psychology it is a required alternative to the empirical psychology that brings back the humanitarian component to the psychology, and it is useful even as a critical viewpoint to the “classical psychology” standards.

3) Social constructionism underlines the need of precise specification of discourse in each concrete communicative case, which is crucial for the mutual understanding. Social constructionism is very important not only because of its explanation of the world through the prism of social interaction, but also because it demonstrates the elaborate circumstances in which our ideas of the world are born, it shows that description of the world is not a product of individual consciousness, but of the community of the interacting individuals. It puts in the first place the human and society, claiming that truths are conventional and dependant only on the interactions between people. I argue that this approach contributes to the more many-sided cognition of the world, because it suggests not to cling to one single version of events, but it shows us how reality, remaining objective and unchangeable, can stand out in the endless multitude of interpretations that are created in many different social interactions.

At the same time, if we think that there are many equal discourses, “voices” of different social groups, how should we make our choice between different discourses, how can we think that one version is more “true” than another? When we speak of the requirements of the ideal of tolerance, we should agree that this “polyphony of voices” should exist, and it should be seen in all life spheres, in scientific cognition also. From the politics point of view this pluralism is required, it is a part of democratization program, of the struggle for the minority rights and multiculturalism. But it turns to be relativism in epistemology. If each opinion acquires the status of “knowledge”, then knowledge ceases to exist, leaving us only with opinions. From the epistemological point of view, different opinions and approaches appearing in the different social circumstances, are

only the conditions of the research, but not its goal, they are individual points of view that should be verified by the scientific society.

Список литературы

1. Berger P., Luckmann T. The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge. NY: Anchor Books, 1966.
2. Gergen K. J. The place of the psyche in a constructed world // Theory and psychology. 1998. Vol. 7. № 6. P.723-746.
3. Gergen K.J., Gergen M.M. Toward a Cultural Constructionist psychology // Theory and Psychology. 1997. Vol. 7. P. 31-36.

**IS IT REAL OR CONSTRUCTED? A CRITICAL ANALYSIS OF THE SOCIAL CONSTRUCTIONIST APPROACH**

**Trufnova E.O.**, candidate of philosophical sciences, associate professor, senior research associate of sector of the theory of knowledge, Institute of philosophy of RAS, E-mail: [eltrufanova@gmail.com](mailto:eltrufanova@gmail.com)

*Abstract:* The paper discusses the social constructionist approach that has become wide-spread in social sciences and humanities in the last decades. The common traits and differences with constructivist position in the theory of knowledge are shown and the main social constructionist thesis is analyzed: this thesis claims that nearly everything that we think of as independent reality is in fact a social construction that is created by people via different social interactions, most of them language-mediated. Social constructionism claims that every knowledge is dependent on the concrete narrow discourse – a way of talking about the object of cognition that is accepted in the current social and cultural situation, and thus no knowledge can pretend to be objective knowledge and no knowledge can hold a privileged position (this is what science has mistakenly has strived for). The weakness of such approach is demonstrated: if any separate opinion is regarded as knowledge, then the scientist won't need to elaborate and deepen her/his knowledge of the world which would lead to the impossibility of the further science development. On the other hand some positive ideas of social constructionist approach are discussed – they are connected with the research of consciousness and personal identity in the current complicated social and cultural situation that is characterized by the information saturation.



**VIII международная научно-практическая конференция**

*Keywords:* social constructionism, discourse, knowledge, science, social construction.

## КОНСТРУИРОВАНИЕ РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

### В ПОСТСЕКУЛЯРНОМ ОБЩЕСТВЕ

УДК 122/129

---

**Фархитдинова Ольга Михайловна**

Кандидат философских наук, доцент

Доцент кафедры религиоведения и кафедры управления персоналом и психологии

Уральский федеральный университет

Россия, г. Екатеринбург

E-mail: ofarhetdin@mail.ru

---

В современных когнитивных исследованиях по-новому актуализируется проблема религиозной и этнокультурной идентичности. Миграционные процессы XXI в. привели к изменению самосознания народов и этносов. Меняются самосознание и восприятие тех, кто переселяется, и тех, чьи культурные ландшафты претерпевают эти изменения. В этих условиях происходит стремительное изменение, размывание, стирание границ существующих традиционных образов религии и моделей поведения. Меняется не только представление о человеке, но и границы человечности, преломляясь наиболее остро в процессе самоидентификации.

Наряду с общенаучными методами, применялись: метод «обоснованной теории» А. Страусса и Дж. Корбен, позволивший обнаруживать неожиданные по качеству категории и новые связи между ними для описания религиозной идентичности. Акторно-сетевая теория Б. Латура, известная как «социология перевода». Один из тезисов о гетерогенности и гибридности социального мира, составляющий основу его понимания множественности пространств, применялся для обоснования потенциала религий при формировании ценностных ориентаций в обществе мировоззренческих альтернатив.

## **VIII международная научно-практическая конференция**

*Ключевые слова:* религиозная идентичность, религиозность, постсекулярное общество

В современных когнитивных исследованиях, направленных на изучение последствий взаимовлияния культур, в основе которых лежат различные религии, актуализируется новая постановка проблемы религиозной и этнокультурной идентичности.

Каждая эпоха имеет свои метафоры и аналогии, сегодня метафорой стало сознание, технологии сознания. Роль религии в осознании людьми своей принадлежности к тому или иному сообществу сегодня велика. Как удачно заметила Т. С. Пронина, религия стала рассматриваться как одно из средств конструирования гражданской идентичности. Выявление особенностей конструирования религиозной идентичности позволит выяснить потенциал религии, тем самым оспаривается ее инструментальный характер.

В современной философии, признавая различие подходов, существует возможность определения границ для понимания религиозной идентичности. Они таковы: религиозная идентичность, в категориальном определении, есть осознанное отношение к идеям и ценностям, которые в заявленной культуре именуются религиозными. Следовательно, необходимо иметь ясное представление о том, что именуется моим культурным наследием, и тем, что таковым не является, иное по существу. Для этого требуется знание своей культуры, ценностей и традиций. В век расцвета отношений между различными религиозными группами и новыми религиями с учетом всех накопленных веком диалогизма принципов, ожидаемо возвращение к философским аспектам проблемы своего-иного, подлинного и мнимого, в целом к проблеме границы. Одним из реакционных полей для такого разграничения стало развитие отношений в интерпретации и видении традиционной религией новых религий, религиозных движений, групп, именуемых религиозными. Модели поведения и ценности, которые в них транслируются заметно отличаются от традиционных.

В постсекулярном мире обнаружило себя новое качество вариативного бытия, полилогизм. В противовес ему диалогизм XX века как направление в мировоззренческих построениях альтернативных проектов для развития общества, был оспорен полилогизмом, по сути, политической версией уникальности и самобытности народного самосознания. Однако, в самом предельном своем выражении диалогизм предполагает полиморфизм как качественно иное состояние диалогичности. А в одной из крайних форм – соперничество, как альтернативы для развития диалогических отношений. Исходя из этого, модели поведения современного человека могут быть описаны в терминах математики выбора.

Для обоснования обратимся к классической концепции М. Вебера, именно там есть возможность обнаружить объяснение. Итак, поведение человека может быть: целерациональным, ценностно-рациональным, аффективным, традиционным. Ценности, которые заложены в основу традиционного поведения могут быть распределены по осям: семья, дом, работа, дети. Но, многие общественные факты просматриваются сегодня сквозь призму экономического измерения. По словам современного французского социального мыслителя Алена де Бенуа, «семья уже воспринимается как малое предприятие, ребенок как объект инвестирования капитала, общественные отношения как отражение заинтересованных конкурентных стратегий». [1.С.73] Человек воспринимается как ресурс (HR-менеджмент яркий тому пример). По мнению Ж. Бертю, миром движет отношение «вклад-прибыль».

Действуя, человек одновременно создает и приписывает ценности своему поведению. Синтез указанных (по Веберу) типов поведения, при всех равных условиях, гарантирует современному человеку защиту. Таким образом, регулирование общественных отношений на основе спонтанного порядка спроса и предложения привело к девальвации традиционных ценностей и приоритету вариативности выбора как основным стратегиям в поведении современного человека.

Не исключены из этого процессы и гендерные модели поведения. Ценности традиционного общества – ушли в прошлое. Наибольшей востребованностью обладает социальная идентичность, сопряженная с лозунгом: Что я могу?

По утверждению Мануэля Кастельса, отношения между полами в большей части мира стали, скорее, конфликтной средой, чем сферой культурного воспроизводства. Возможно, имеет смысл предположить, что далее последует фундаментальный пересмотр значения отношений между мужчиной и женщиной, родителями и детьми, семьей и личностью.

На фоне семейных отношений сегодня наиболее ярко обозрим конфликтный потенциал сосуществования религиозных и секулярных стандартов. «Православные и секулярные стандарты нередко сосуществуют в одной семье и даже в сознании одного человека, вызывая как бытовые конфликты, так и психологические кризисы». [4]

Интернет как уникальное по масштабу и происхождению пространство, способствует трансформации форм выражения религиозности. По мнению К. Лученко: «Благодаря возможности участия в различных интернет-сообществах, верующий человек обретает вторую религиозную идентичность - помимо того, что он является членом реальной приходской общины, чаще всего - территориальной или связанной с кругом его общения, он становится членом сообщества по интересам, разбросанного по всему миру, в котором формируются межличностные связи, ведутся дискуссии по теоретическим и религиозно-общественным вопросам. Часто эта виртуальная жизнь становится разнообразнее и больше соответствует духовным и интеллектуальным запросам индивидуума, чем реальная приходская община». [2] И вот здесь то мы и находим важный вывод о двоякой роли Интернета в распространении версий понимания вероучения. Общая тенденция в расширении понятия религии (заявленная в миссиях многих НРД), распространяется и на приоритетные модели религиозного сознания, испытывая влияние и осмысливая

идеи, заимствованные в НРД: с точки зрения миссии, распространения вероучения традиционным институциональным религиям интернет способен дать меньше, чем новым религиозным движениям. [2]

С. Л. Бем, отмечает, что гендерный порядок встраивается в организации, в их институциональный уклад. Бем называет это «линзами гендера», когда скрытые предписания в отношении пола и гендера остаются внедренными в культурные дискурсы, общественные институты и души людей.

В качестве иллюстрации, приведу еще один показательный пример стремительного изменения вектора индивидуальной идентичности. Начало стремительным изменением природы базовых понятий о человеке, сознании и жизни, было положено, казалось бы, не столь важным событием. В 1924 году американским лингвистом Э. Сепиром была написана статья «Культура, подлинная и мнимая», перевод которой появился на русском языке в 1993 г. За сто лет до этого, в 1893 году Брэдли Фрэнсис Герберт, британский философ, теоретик консерватизма опубликовал работу «Видимость и реальность: Опыт метафизики». Брэдли утверждал, что мир полный противоречий, должен быть отвергнут как нереальный. На этом основании оказываются отвергнутыми мир обыденного опыта, время и пространство, причинность и вещественность, хотя исключительно непротиворечивость есть критерий «подлинности». По мнению Брэдли, только философия, в отличие от науки и здравого смысла, способна была указать на общие логические условия абсолютной реальности. Э. Сепир, анализируя культуру как таковую, утверждал, что речь не идет о каком-либо конкретном типе культуры. По его мнению: «Подлинная культура мыслима в рамках любого типа цивилизации и на любой ступени ее развития Подлинная культура по природе своей гармонична, уравновешенна и самодостаточна». [5.С.465]

Только в такой культуре человек обретает целостность, становится уникальным, как для мира, представленного в самосознании, так и для внешнего окружения. Сепир писал:

«культура, которая не вырастает из коренных интересов и желаний ее носителей, которая направлена от неких общих целей к индивидууму, - это внешняя культура». [5.С.465]

Действительно, если проанализировать интересы современного человека, то это «жертва цивилизации», порождение конкурентной борьбой за преимущества в распространении мнимых, ложных, неподлинных смыслов, фантомность которых порождает особый отклик в виде мифов, фэнтези, миров воображаемых, мнимых. Анализируя размышления Э. Сепира о культуре подлинной и мнимой, российский ученый В. Межуев делает следующий вывод: «Подлинная культура – та, в которой индивид живет, действует, мыслит в духе своей национальной культуры, в соответствии с заложенной в его народе культурной матрицей, а не в силу внешней и навязанной ему необходимости. Именно духовная слитность национальной культуры с индивидом придает ей подлинность». [3.С.240]

В век открытий меняющих образ мира и самого человека обнаруживают себя ранее скрытые механизмы преобразования в культуре.

В конце XX столетия появилось интересное представление о «чувстве духовной фрустрации». «Человеческий род все дальше удаляется от истоков по мере того, как в мировой истории осуществляется процесс просвещения. Модерный, полностью рационализированный мир сегодня можно расколдовать, только превратив его в видимость». [7.С.121] Отличительной характеристикой социальной жизни современного типа является ее особый динамизм. По мнению Э. Гидденса динамичный характер современной жизни определяется тремя взаимосвязанными факторами: разделением времени и пространства и их опустошением; отрывом социальных отношений от локальных контекстов (или «открепление» социальных институтов); всеобъемлющей рефлексивностью (универсальное свойство человеческого поведения). В свою очередь, социальный мир позднего модерна понимается как продолжение тенденций, характерных для модерна в целом, а

его своеобразие связано, прежде всего, с радикализацией действия современных принципов.

Можно с определенной смелостью заявить, что технологический прорыв XXI столетия сбалансирован мнимостью человеческого существования. Мир XXI в. принципиально иной, он наполнен виртуальными артефактами. Парадоксальным образом, отвлекаясь от реальности, современный мыслитель, художник, человек создает такой образ (фантом), который претендует на место действительности. Для подобных преобразований Э. Гидденсом был предложен понятийный аппарат, предназначенный специально для «описания особенностей социальных практик современного типа, который послужил деконструкции концептуального фантома – образа рационального индивида как модельного действующего лица современной социальной жизни». [6]

Массовая культура обладает опустошающим потенциалом, а индустрия культуры окончательно полагает имитацию как абсолютное. Например, для понимания причин возникновения в массовой культуре идеи мнимости необходимо вспомнить о возникновении в механике XVII в. понятия «виртуальность». В том историческом периоде появление термина было связано с возможностью обозначить некоторый математический эксперимент, обладающий ограничениями и внешними связями. Смысл, закладываемый в понятие «виртуальный мир» сегодня обнаружил двоякость в нескольких оппозициях (в отличие от XVII века): возможность и действительность, мнимость и подлинность, истинность и ложность, правда и заблуждение. В разных сочетаниях данные оппозиции используются как модели, где массовое и индивидуальное, новое и традиционное, балансируя в динамике взаимоограничений, генерируют смыслы повседневности.

Представления о современной виртуальности существенно скорректированы интерактивностью. Это выражается в темах, организующих пространство заинтересованности субъекта познания. Например, таких как изучение психогенных аспектов экранных технологий,



влияние виртуального мира на современное искусство. Симуляции, не сказать о которых нельзя, совсем иного рода. Это так называемые иллюзорно-чувственные квазиреальности. Компьютерными двойниками реальности являются виртуальные артефакты, автономизированные симулякры. Мнимая реальность таких артефактов отторгает образность. Место означающего занимает фантом, лишенный онтологической значимости, не отражающий реальность, а заменяющий ее гиперреальным дублем.

Религиозный опыт, также как и религиозное сознание – предметными становятся в период локального кризиса результатов человеческой практики. Священное как переживаемый и мыслимый феномен актуализируется в религиозном сознании, но таковым последнее становится отнюдь не в силу совершения религиозной практики, обрядов. Противоречивость и синкретизм современной религиозной идентичности – ее отличительная черта. Тогда религиозными по направленности сознания будут выбор жизненного пути, героизм, признание в своих чувствах, завещание.

Список литературы:

1. Бенуа А. Против либерализма // Русское время № 1, 2009.
2. Лученко К. Интернет и религиозные коммуникации в России. №12 [175] от 30.08.2008.
3. Межуев В. М. История, цивилизация, культура: опыт философского истолкования. – СПб.: СПбГУП, 2011.
4. Михайлов К. Русская православная церковь в эпоху гендерного беспокойства: РПЦ и гендерная проблематика // Информационный ресурс центра религиоведческих исследований – ReligioPolis. Режим доступа 16.07.2016.
5. Сепир Э. Избранные труды по языкознанию культурологии. Современное языкознание. Культура подлинная и мнимая. Перевод П. Б. Паршина
6. Фурс В. Н. «Критическая теория позднего модерна» Энтони Гидденса // Режим доступа Text.tr200.biz/page
7. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне., М.: Издательство «Весь Мир», 2003.

Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ и правительства Свердловской области в рамках научного проекта 15-13-66601

**CONSTRUCTING RELIGIOUS IDENTITY IN POST-SECULAR SOCIETY**

**Farkhitdinova O.M.**, candidate of philosophical sciences, associate professor, associate professor of religious studies and department of personnel management and psychology, Ural federal university, E-mail: ofarhetdin@mail.ru

*Abstract:* In modern cognitive research-new actualizarea the problem of religious and ethno-cultural identity. Migration XXI century has led to a change in the identity of Nations and ethnic groups. Change the identity and perception of those who move and those whose cultural landscapes are undergoing these changes. In these conditions there is a rapid change, erosion, blurring the boundaries of existing traditional images of religion and behaviour. Changing not only an idea person, and the boundaries of humanity refracted most sharply in the process of self-identification.

Along with General scientific methods were used: the method of «grounded theory» by A. Strauss and J. Korben, allowed to discover the unexpected quality categories and new relationships between them to describe religious identity. Actor-network theory by B. Latour, known as the "sociology of translation". One of the theories on heterogeneity and hybridity of the social world, forms the basis of its understanding of the multiplicity of spaces that were used to justify the potential of religions in the formation of value orientations in society, ideological alternatives.

*Key words:* religious identity, religiosity, post-secular society

**VIII международная научно-практическая конференция**

*Научное издание*

**СОЦИАЛЬНАЯ ОНТОЛОГИЯ  
В СТРУКТУРАХ ТЕОРЕТИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ**

**Материалы  
VIII международной научно-практической конференции**

*Материалы сборника печатаются  
с сохранением авторской редакции*

*Верстка К.Д. Новиков*

*Компьютерный дизайн  
обложки А.А. Шадрин*

Подписано в печать \_\_\_\_\_. Формат  
Печать офсетная. Усл. печ. л. Уч.-изд. л.  
Тираж \_\_\_\_ экз. Заказ №

Издательский центр «Удмуртский университет»  
426034, Ижевск, ул. Университетская, 1, корп. 4.  
Тел./факс: +7 (3412) 500-295, e-mail: editorial@udsu.ru